KÖPRÜLÜ KÜT.
497

ملك ابرهيم بن [illegible]

شرح لمع

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام ابو اسحق ابرهيم بن علي
ابن يوسف الفيروزابادي رضي الله عنه وارضاه واثابه الجنة برحمته
الحمد لله حق حمده وصلواته على محمد خير خلقه وعلى آله وصحبه وسلم تسليم
لما كان الغرض بما نذكره بيان اصول الفقه وجب بيان العلم والظن وما
يتصل بهما لان احكام الشرع معلومات ومظنونات ولما كان العلم
والظن يتوصل اليهما بالنظر والاستدلال عطفنا عليهما ذكر النظر
وبيان الدليل ثم ذكرنا بعد ذلك الفقه واصول الفقه ووجوه ادلة
الشرع ومآخذ الاحكام وما يتصل بذلك ونقدم على ذلك
ذكر الحد لانا نحتاج ان نعرف به حقائق الاشيا فلا بد ان نعرف
حقيقته في نفسه ثم نعرف به غيره واصل الحد في اللغة هو المنع ومنه
سمي الحديد حديدا لانه يمنع من وصول السلاح الى البدن وسمي البواب
والسجان حدادا لانه يمنع من في الدار من الخروج منها ويمنع الخارج
من الدخول فيها وسميت حدود الدار حدودا لانها تمنع ان يدخل فيها
ما ليس منها وان يخرج منها ما هو منها ومنها سميت الحدود في المعاصي
حدودا لانها تمنع اصحابها من العود اليها او الى مثلها ومنه سمي الاحداد
في العدة احدادا لانه يمنع من الزينة واما حقيقته في الشرع فقد ذكر فيه
عبارات فقيل هو الجامع المانع وقيل فيه ما منع الوالج من الخروج
والخارج من الولوج قال القاضي ابو الطيب هذا ابرد من الثلج
والعبارة الصحيحة عن الحد عبارة القاضي ابي بكر قال هو
العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به احاطة تمنع ان يدخل فيه ما

٤٩٧

Köprülü 497

ليس منه او وان لا يخرج منه ما هو منه ومن شرط الحد ان يطرد
وينعكس فيوجب المحدود بوجوده ويعدم بعدمه كالعلل العقلية
ومتى لم يكن كذلك لم يكن حدا وينطبق على المحدود كانطباق الكف على
الكف لا ينفصل احدهما على الاخر فان قيل فما معنى قول العلما الزيادة
في الحد نقصان في المحدود والنقصان فيه زيادة في المحدود قلنا
هذا صحيح فانهم اذا قالوا حد الواجب هو الفعل الذي يتعلق العقاب
بتركه خرج عن المحدود القول لزيادة قوله فعل لو حذف ذلك فقال ما
تعلق دخل فيه القول كذلك اذا قال قايل اشترى عبدا تركيا فان بزيادة
قوله تركيا خرج منه الحبشي ولو قال عبدا دخل فيه كل عبد فاما حد
العلم فان كثيرا من الناس امتنع من حده وقالوا باي شي حددناه فالعلم
اولى منه في البيان وابلغ في الافادة وانما يذكر حقيقة الشي للايضاح
والاظهار فاذا كان في نفسه اظهر واوضح فلا معنى لحده به وحكى
الشيخ الامام هذا في الدرس عن ابن اللبان قال ولا يجوز ان
يحد العلم بالمعرفة لان العلم اولى منها لانه يتعدى الى مفعولين فتقول
علمت زيدا قايما ولا تقول عرفت زيدا قايما ومنهم من حده واختلف في
حده فقيل فيه تبين المعلوم على ما هو به وهذا فاسد لانه لا يدخل
فيه علم الله تعالى فانه لا يوصف بانه تبين لان التبين هو تكلف تحصيل
الشي وذلك يستحيل في علم الله تعالى وقيل فيه معرفة المعلوم على ما هو
به وهذا الذي نختاره فكل من عرف شيئا على ما هو به فقد علمه وحكى
الشيخ في الدرس عن القاضي ابي بكر قال ينبغي ان تقول معرفة المعلوم
لان ذلك انما يوصف به من عرفه على ما هو به وقالت المعتزلة

اعتقاد الشي على ما هو به مع سكون النفس اليه وهذا الحد فاسد
من ثلاثة اوجه احدها انهم قالوا اعتقاد الشي فلا يدخل فيه علم الله
تعالى لانه لا يوصف بانه اعتقاد ومن شان الحد ان يكون محيطا بالمحدود
لا يخرج منه شيا عنه وبنوا ذلك على اصلهم الباطل في ان الله تعالى
عالم بغير علم وذلك فاسد لان الله تعالى قال انزله بعلمه وقال
تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه فاثبت لنفسه عز وجل علما ولانه
يستحيل ان يكون عالما بغير علم كما يستحيل كونه قادرا وحيا ومريدا
من غير قدرة وحياة وارادة لان الاسما المشتقة من المعاني لا
تطلق الا بعد وجود المعاني والثاني انهم قالوا اعتقاد الشي والشي اسم
للموجود فلا يدخل فيه المعدوم والعلم يتعلق بالمعدوم والموجود فلم
يستوف الحد المحدود وهذا بنوه على اصلهم في ان المعدوم شي
قال الشيخ رحمه الله سمعت القاضي ابا الطيب يقول
سمعت القاضي ابا بكر رحمه الله يقول لا اكفر المعتزلة الا بقولهم ان
المعدوم شي لان ذلك يوديهم الى القول بقدم العالم لانهم يجعلون العالم
شيا في الازل وانما ظهر بعدما كان خفيا وذلك قول الملحدة
والدهرية والثالث ان هذا الحد يبطل باعتقاد العامي فيما يعتقده
بانه يعتقد الشي على ما هو به مع سكون النفس اليه ولا يقال انه علم فان
قيل قد احترزنا عن ذلك بقولنا مع سكون النفس اليه ونفس
العامي غير ساكنة الى ما يعتقده والجواب ان هذا غير
صحيح بل نفس العامي الى ما يعتقده بالقلب اسكن من نفس العالم حتى لو عرض

على التشبيه ما رجع والعالم تعتريه الشبهات فتؤثر في اعتقاده
وهذا صحيح فان العامي لجهله بالادلة والمعاني اذا اعتقد شيئا تمسك
به تمسكا لا سبيل الى رده عنه واعتقاد العالم يتتبع الدليل بادني
شبهة تقع له ثبتته حتى يرفعها عن نفسه بالنظر الصحيح فبطل ما
قالوه اذا ثبت هذا فالعلم ضربان قديم ومحدث فاما القديم
فهو علم الله عز وجل وهو متعلق بجميع المعلومات ولا
يوصف بانه ضروري ولا مكتسب لانه لا يوجد فيه حقيقة الضروري
ولا المكتسب على ما نبينه والمحدث فهو علم الخلق من الجن والانس والملايكة
وهو على ضربين ضروري ومكتسب فاما الضروري فكل علم لا يقدر المخلوق
ان يدفعه عن نفسه ولا يلزم عليه العلم المكتسب لانه يدخل عليه
ان تشكك نفسه فيه وان شئت قلت كل علم لم يقع عن نظر واستدلال
وذلك كالعلم الواقع عن الحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس فانما يدركه بحاسة البصر من المرئيات يضطر الى معرفته اضطرارا
لا يمكنه دفعه عن نفسه وكذلك ما يحصل له من العلم
بالشم في المشمومات والعلم بالطعم في المطعومات وبالذوق في المذوقات
والعلم بصفة الملموس في الملموسات من نعومة وخشونة يضطر الى
معرفة ذلك اضطرارا لا ينفك عنه وكذلك العلم الواقع عن الاخبار
المتواترة بالبلاد النائية والقرون الخالية وكذلك العلم بجمل الشريعة التي
طريقها التواتر وكذلك العلم بما يضطر اليه من حال نفسه وغيره من فرح
وغم وصحة وسقم وجبن الجبان وشجاعة الشجعان وخجل الخجل ووجل الوجل

ولجاج اللج والظاظ الملظ فجميع ذلك علم ضروري وانما سمي ضروريا
لانه يضطر الى معرفته اضطرارا لا سبيل له الى نفيه عن نفسه كما
يضطر الى افعال يفعلها من اكل الميتة وغيرها والمكتسب فهو كل علم قدر
المخلوق ان يدفعه عن نفسه بالشك والشبهة او كل علم وقع عن نظر
واستدلال كما يكتسب المال بالسعي والطلب وهو كالعلم بحدوث
العالم واثبات الصانع ومعرفة النبوات وصدق الرسل بما ظهر على
ايديهم من المعجزات وغير ذلك من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوات
واعدادها ووجوب الزكوات ونصبها فالمسح وقد يكون
في العلوم المكتسبة ما ينزل منزلة الضرورية كالعلم بحدوث العالم واثبات
الصانع فانه اذا نظر في ادلته لهذه الاشيا المحكمة من خلق المخلوقات
وصنع المصنوعات علم من حيث الضرورة انه لا بد لهن من صانع صنعهن
وخالق خلقهن اذ الحائط المبني والثوب المخيط لا بد له من ~~فاعل صانع~~
صنعهن فاعل فهذه الاشيا العظيمة اولى

فصل

والظن تجويز امرين احدهما اظهر من الاخر وذلك كخبر الثقة لجواز ان يكون
صادق ولجواز ان يكون كاذبا غير ان الاظهر من حاله الصدق فيظن انه
صادق وكذلك الغيم المكثف الداني من الارض يظن انه يجي منه مطر
لانه لجواز ان يجي منه المطر ولجواز ان لا يجي منه المطر والاظهر منه مجي المطر
علم العادة في ذلك وكذلك ظن المجتهد في الاحكام الشرعية لجواز ان يكون
الحكم على ما يذهب اليه ولجواز ان يكون بخلافه غير انه يظن ان الحكم كما يذهب
اليه فيسمى ذلك ظنا فاما الامام الخ وما يستعمله الفقهاء من

التحري في الاواني من وضوءهم اذا غلب على ظنه طهارة اناء توضأ به غير
صحيح لانه لا يعتبر في ذلك غلبة الظن بل يكفي فيه ان يقع الظن بطهارة
بعض الاواني بامارة واحدة وغلبة الظن ان تترادف الامارات الموجبة
للظن وتتكاثر ويكون على الحكم دليلان وثلثة ويخبره ثقتان وثلثة
والكثرة ذلك غير معتبر فيه ويكفيه امارة واحدة يحصل له الظن
بها ومن ذكر غلبة الظن في التحري فاما ان يكون جاهلا بحقيقة الظن او
يكون متجوزا في كلامه وقصد به الظن والشك تجويز امرين لا
مزية لاحدهما على الاخر وذلك كالخبر العالي المتفرق يشك في مجي المطر
منه لانه يجوز ان يجتمع وينقشع من نواس الارض فيجي منه المطر ويجوز ان
لا يجي منه المطر وذلك في اوان المطر وليس لاحد التجويزين على الاخر
مزية ولذلك الخبر الفاسق مشكوك في مخبره لانه يجوز ان يكون صادقا
ويجوز ان يكون كاذبا وليس لاحد الامرين على الاخر مزية ولذلك
المجتهد في الحادثة قبل ان يقع له الظن في احد الحكمين يوصف انه
شاك في الحكم والجهل تصور المعلوم على خلاف ما هو به فصل
والعقل ضرب من العلوم الضرورية وهو العلم باستحالة اجتماع الضدين
وكون الجسم في مكانين ونقصان الواحد عن الاثنين والعلم بموجب العادات
فلو اخبره مخبر ان دجلة تجري ذهبا لا يجوز صدقه ونحو ذلك واخذه
وقال على ابن حمزة الطبري العقل نور وبصيرة منزلة من القلب
منزلة البصر من العين وقال بعضهم قوة يفصل بها بين حقائق
المعلومات وقال ابن فورك هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح

وقيل ما حسن معه التكليف فان قيل لم قال الشافعي الحمام اعقل الطير
قيل اراد على سبيل التمييز والهداية فسمى ذلك عقلا على سبيل المجاز اذا ثبت
هذا فمحله القلب وقال بعض الناس وذهب اليه بعض اصحاب ابو حنيفة
وقالوا لان الناس يقولون فلان خفيف الدماغ ويريدون به العقل وهذا غير
صحيح لقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اراد به العقل لان العرب
تسمي الشي باسم الشي اذا قرب منه او كان مجاورة او كان منه بسبب
فدل على ان القلب محله ولان العقل ضرب من العلوم الضرورية ومحل العلم
القلب واما ذهاب العقل بضرب الراس فلا يدل على انه محله كما اذا عصر
خصيته فانه يذهب عقله وليستا محلا له اما ما ذكروه من قول الناس
فلان يبس الدماغ يؤثر فيه وان كان في غيره كما انه يؤثر في البصر وان
كان في غيره باب بيان النظر والدليل والمقصود بهذا
الباب بيان نظر القلب وهو الفكر في حال المنظور فيه وسميت مجالس
النظر بذلك وان كانت في الحقيقة مجالس الجدل لان الجدل الواقع
فيها يقع عن الفكر والنظر وسمي القياس نظرا لكونه واقعا عن النظر
والعرب تسمي الشي باسم الشي اذا كان مجاورا له او منه بسبب والنظر
يصح من واحد والجدل لا يصح الا من اثنين وهو ماخوذ من الشدة والصلابة
ومنه يقال للصقر اجدل وللارض الجدالة وهو طريق يتوصل به الى العلم
ومن الناس من قال ان النظر لا يفيد العلم وسنتكلم على ذلك في باب الكلام على
القياس ان شاء الله تعالى غير ان الدليل ها هنا على الاختصار نقول انا
نجد انفسنا اذا فكرنا في الشي ونظرنا فيه يقع لنا العلم بما لنتميله ونبتغيه

محله الدماغ

ولو لم يكن النظر طريقا موصلا الى العلم لما حصل لنا المقصود به واما تحصيل
العلم بالنظر فله ثلثة شروط احدها ان يكون الناظر كامل الالة وهو ان يعرف
طريق الاحكام الشرعية وكيفية ترتيب الادلة بعضها على بعض لانه اذا
لم يكن كامل الالة لم يحصل من نظره وان طال الفكر وان اصاب الحكم لم يكن ذلك
اصابة افادتها النظر وانما يكون على سبيل الاتفاق بمنزلة الاعمى اذا كان
له حدقتان صحيحتان غير انه لا نور فيهما فانه ولو قلب بصره فيهما فلا
يدرك شيا لعدم الالة التي يتوصل بها الى الادراك واذا كان بصيرا ادرك ما
ينظر اليه وسنذكر الشرط الذي يعتبر في كمال الالة في باب المفتي ان شا
الله تعالى الشرط الثاني ان يكون نظره في دليل لا في شبهة لانه متى اخطا
المحجة ولم يصادف نظره الحجة بل وقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم
يصل الى المراد قال الامام رحمه الله من هاهنا اخطا
من الايمه مع كمال الالة لانهم لم يوفقوا لاصابة الدليل في نظرهم وانما
كان نظرهم في الشبهة وذهب عليهم وادركه غيرهم وصار هذا بمنزلة رجل
صحيح العين حاد البصر يقصد بلدا معلوما فان سلك المحجة المستقيمة اليه
وصل الى مقصوده وان سلك طريقا الى جهة اخرى بان كان البلد في الشرق
وسار هو نحو الغرب فانه لو سار بها سار ما ازداد الا بعدا لما لم يسلك
المحجة الموصلة اليه كذلك هاهنا والشرط الثالث ان يستوفي الدليل بشروطه
فيقدم ما يجب تقديمه ويوخر ما يجب تاخيره ويعتبر ما يجب اعتباره لانه
متى لم يستوف الدليل بشروطه بل يعلق بطرف الدليل اخطا الحكم ولم
يصل الى المقصود ويكون كالرجل يقصد بلدا فانه يحتاج ان يستوفي الخطى
ويقطع جميع المسافة اليه ليصل فان قصر دونه وقعد في اثنا المسافة

لم يصل الى مقصوده ومثال ذلك في الاحكام اذا سئل عن وجوب
القطع على السارق بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهذا لا
يكفي في ايجاب القطع فيجب ان يضيف اليه النصاب بالخبر القطع في ربع دينار
ويضيف اليه الحرز لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا اواه الجرين وبلغ قيمته
ثمن المجن ففيه القطع ويضم اليه ان لا يكون له في ماله شبهه لقوله صلى
الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات فهذه الاوصاف كلها معتبره في صحه
هذا الدليل وهي مدلول عليها بالشرع فاذا استوفا ما اصاب في الحكم
وان اخل بشرط منها كان مخطيا وهذا طريق الاجتهاد وكيفيه استخراج
المعاني لاثبات الاحكام فصل والدليل هو المرشد
الى المطلوب والموصل الى المقصود ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن
وعند المتكلمين ان الدليل لا يستعمل الا فيما يوجب القطع كنص الكتاب والخبر
المتواتر واجماع الامه والادله العقليه فاما ما يوجب الظن لا
يسمى دليلا وانما يقال اماره كخبر الواحد والقياس والدليل عندهم
ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى ما جعل دليلا عليه وهذا غير صحيح لان
حقيقه الدليل ما ارشدك الى الشي فقد يرشد مره الى العلم ومره
الى الظن فاستحق اسم الدليل في الحالين تحقق ذلك ان العرب لا تفصل
بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في اطلاق اسم الدليل فوجب
التسويه بينهما ولهذا المعنى وهو ان الله تعبدنا بالظن فيما طريقه
الظن كما تعبدنا بالعلم فيما طريقه العلم فاذا كان الموصل الى العلم يسمى دليلا
فكذلك الموصل الى الظن لان كل واحد منهما مقصود في نفسه على حسب حاله

وقد ورد التطبيق به فلا وجه للتفرقة بينهما والدال هو الناصب للدليل
وهو الله عز وجل الذي نصب الادلة على الاحكام ويستعمل في المسؤول
على سبيل المجاز لان الله تعالى جعل اليه نصب الادله وقيل الدال والدليل
واحد غير ان في الدليل زياده مبالغة فيكون الجميع عبارة عن الكتاب
والسنه والاجماع وغيرها من الادله ومن قال بالاول جعل الدال عبارة
عن الله عز وجل والدليل عبارة عن الكتاب والسنه وغيرهما من اصناف
الادله والمستدل هو الطالب للدليل والسين سين الطلب ويقع
على السايل لانه يطلب الدليل من المسؤول ويقع على المسؤول لانه
يطلب الدليل من الاصول والاستدلال طلب الدليل ويقع على فعل السايل
وهو مطالبته المسؤول باقامة الدليل ويقع على المسؤول لانه يطلب الدليل
من الاصول والمستدل عليه هو الحكم خاصة من تحريم وتحليل والمستدل
له من يطلب له الدليل ويقع على السايل لان الدليل يطلب لاجله ويقع على
الحكم لان الدليل يطلب له والدليل والبرهان والسلطان واحد

باب بيان الفقه واصول الفقه

والفقه في اللغه
ما دق وغمض ومنه يقال فقهت معنى كلامك لانه قد يدق ويغمض ولا
يقال فقهت ان السما فوق والارض تحت وان الما رطب والتراب يابس
ومنه يقال فلان فقيه في الخير وفقيه في الشر اذا كان يدقق النظر في ذلك
وكانت الشعرا في الجاهلية يسمون فقها لادراكهم المعاني الغامضة في
اشعارهم وما يجري في كلامهم من الحكم الخفية التي لا يدركها غيرهم قال
الشيخ رحمه الله حتى رايتهم قد ذكروا في اشعارهم نظير ما نذكره في الاحكام
وذلك انا نذكر في الشرع قياس الدلاله فنبين الدليل على الحكم ولا نذكر العله

فوصفهم يقصدون المدح على الشي فلا يصرحون به بل يذكرون ما يدل
عليه وقد ذكر ذلك اهل اللغة ويسمونه الردف من ذلك قول
زهير يمدح هرما: قد جعل المبتغون الخير في هرم والسايلون الى ابوابه طرقا
فقصد بذلك مدحه بالسخا والجود فلم يصرح به وانه سخي جواد بل
اقتصر على ذكر ما هو دليل عليه وهو كثرة ترددهم الى ابوابه وكان ذلك ابلغ
في المدح واحسن في الكلام من التصريح به ولذلك يقول الاخر
يصف امراة بطول العنق فلم يذكر انها طويلة العنق
بعيدة مهوى القرط اما لنوفل ابوها واما عبد شمس وهاشم فلم
يذكر انها طويلة العنق وانما ذكر انها بعيدة مسقط القرط واستدل
بذلك على طول العنق وكان ذلك احسن في الكلام واعلى في المعنى
وقال الاخر قد كان يعجبهن (بحجبهن) فوصل به اعمى حتى سمعن تنحنحي وسعالي
فقصد بذلك ان يبين عن الكبر والعجز عن النسا بما يدل عليه من
امارات الكبر ومثل ذلك كثير في اشعارهم وكانهم سموا فقها
لاتيانهم بالفقه على الحقيقه ولهذا روي ان امراة عبد الله بن
رواحة قالت له وقد اجتمع مع الجارية فانكرها اقرا القران
ما تنشدها شعرا فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انها
لفقيهة فوصفها بالفقه لانها طالبته بما يدل على انه ينفي الجنابه وهو
قراءة القران هذا حقيقة الفقه في اللغه واما في الشرع فحده معرفة
الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد قال الشيخ رحمه الله
قولنا معرفة الاحكام ليس بجيد وان كنت قد ذكرت في كتبي لانا بينا
ان المعرفة هي العلم والعلم هو المعرفة وليس جميع احكام الشرع معلومه

بل اكثرها مظنونه فلا يكون الحد مستوفيا للمحدود ومن شان
الحد ان ياتي على جميع المحدود والصحيح ان يقال ادراك الاحكام
الشرعيه فيدخل فيه جميع الاحكام المظنونه والمعلومه
الا ان الفقه بالمعرفه الادراك ونستعمله على سبيل التجويز
في العباره فيكون سايغا وقلنا الاحكام الشرعيه لان من
دقق في علم النجوم و... والطب واللغه وغيرها من العلوم
لا نصفه بانه فقيه لان الفقه في عرفنا عباره عن من عرف الغامض
الاحكام الشرعيه فلا يدخل فيه من عرف غيرها من العلوم وقولنا
التي طريقها الاجتهاد نحترز به من معرفه العامي لجمله احكام الشرع
التي لا تقف على الاجتهاد كوجوب الصلاه وساير العبادات وتحريم
الزنا والسرقه وغير ذلك فانا لا نصف معرفه ذلك بالفقه
لان الفقه ما اختص بهذا الاسم لادراكه هذه الاحكام
وانما اختص به لادراكه مسايل الاجتهاد وذلك معدوم
في حق العامي وهذا المعنى هو انا قد بينا ان حقيقه الفقه
ما دق وغمض ومعرفه هذه الاحكام ليس من الدقيق الغامض
فلا يوجد فيه حقيقه الحد وانما يوجد ذلك في الاحكام التي
طريقها الاجتهاد والشي اذا كان له حقيقه في اللغه فحدد
بانه حكما شرعيا فلا بد ان ياتي بما يقتضيه حقيقته في اللغه
ولا يجوز ان نخل بمعناه الذي وضع له وان ضممنا اليه في الشرع
اوصافا ليحصل لنا الغرض المطلوب اذا ثبت هذا فالاحكام

الشرعيه سبعه الواجب والندب والمباح والمحظور والمكروه
والصحيح والباطل فاما الواجب ما تعلق العقاب بتركه كالصلوات
المفروضه والزكوات الواجبه وساير العبادات المستحقه
ورد الودايع والمغصوب ومتى اشكل شي عرضناه على هذا الحد
فان وجدناه موجودا فيه علمنا انه واجب ولا يختص ذلك بالعبادات
فان المباحات قد يصير فيها ما يكون واجبا وهو الاكل عند الضروره
فانه يعاقب على تركه لما فيه من قتل النفس ومعنى يتعلق العقاب
بتركه جواز ان يعاقبه عليه ان شا دون استحقاق ذلك والواجب
واللازم والحتم والمكتوب والمفروض واحد والمندوب اليه ما تعلق
الثواب بفعله ولم يتعلق العقاب بتركه كالسواك والوتر والاضحيه
والمضمضه والاستنشاق وساير النوافل وصدقه التطوع وغير
ذلك والمسنون والمستحب والمندوب اليه واحد فالمباح ما لا
يتعلق العقاب بتركه ولا الثواب بفعله كالنوم واكل الطيب ولبس
الناعم وساير المباحات والمحرم ما تعلق العقاب بفعله كالزنا
والسرقه واللواط وشرب الخمر والربا وساير المعاصي فانه لا يجوز
تعلق العقاب بفعلها والمحظور والمحرم واحد والمكروه ما تركه افضل
من فعله وان شيت قلت ما تعلق الثواب بتركه ولم يتعلق العقاب بفعله
وذلك كالالتفات في الصلوه واشتمال الصما والصلاه مع مدافعه
الاخبثين وغير ذلك والصحيح ما اعتد به في الشرع كالصلوه الصحيحه
والعقود الصحيحه لانها معتد بها في مقاصدها من سقوط الفرض

في العبادات وحصول الملك في العقود وان شئت قلت الصحيح ما
تعلق به النفوذ وحصل به المقصود والفاسد ما لم يعتد به في
الشرع لاختلال شرطه كالصلوات الباطلة والعقود الفاسدة
وان شئت ما لم يتعلق به النفوذ ولم يحصل به المقصود فصل
واما اصول الفقه فهي ادلة الفقه وانما كان كذلك لانا قد بينا ان الفقه
هو الاحكام الشرعية والاحكام انما تعرف بالادلة وتستند اليها
فيجب ان تكون الادلة هي الاصول والاصول في عرف الاصوليين ادلة
الفقه وما يتوصل به الى الادلة على سبيل الاجمال والادلة خطاب الله عز
وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وافعاله واقراره واجماع الامة
والقياس والبقاء على حكم الاصل في نفي الحكم عند عدم الادلة وفتوى العالم في
حق العامي وما يتوصل به الى الادلة هو الامر والنهي والعام والخاص
والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل والمحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز
والناسخ والمنسوخ وغير ذلك مما نذكره من وجوه التوصل الى معرفة الادلة وفي الاجماع
معرفة شرط الاجماع ومن يعتد بخلافه ومن لا يعتد به وفي العلل معرفة
علة الاصل وتعلق الحكم بها وسلامتها في الفرع وانما قلنا على سبيل الاجمال
لانا نذكر الادلة في مسائل الخلاف على سبيل التفصيل دليلا دليلا ولا نسميها
دلائل اصولا لانا لا نعرف تفصيلها هاهنا ولا نعرف جملتها فلذلك افترقا
فان قيل اذا كنا قد عرفنا الادلة على التفصيل في مسائل الخلاف فلا حاجة
لنا الى معرفتها على الاجمال فوجب ان نكتفي بذلك عن معرفتها على الاجمال
اذ لا طائل فيه فالجواب ان في معرفتها على الاجمال فائدة

لا تحصل بمعرفتها على التفصيل من وجهين احدهما ان معرفتها على التفصيل
في مسائل الخلاف معرفة تقليد من غير دليل لانا نقول الامر يقتضي الوجوب
والنهي يقتضي التحريم ولا يعلم من اين جاء اقتضاؤه للوجوب والتحريم واي دليل
اوجب ذلك وانما نحكي صورة الدليل ونذكر مجرد العبارة عنه وفي الاجمال نعرف
معانيها وادلتها التي اوجبت لها ذلك المقتضى وتعرف حقائقها في انفسها
والثاني اذا عرف في الفروع مقتضى لفظ في مسألة فعرضت له
حادثة اخرى فاشتبهت عليه لم يعرف مقتضى اللفظ فيه لمعرفته لمقتضاه
في المسألة الاخرى واذا عرفت الاصول فعرضت عليه حادثة واشتبهت عليه
عرضها على الاصول فعرف حكمها ومقتضى اللفظ فيها لما عرفه من الاصل على
سبيل الاجمال وينبغي ان تحفظ الادلة وتحكم الاصول ثم حينئذ تبنى
عليها المذاهب في مسائل الاحكام لان الادلة هي الاصول والمذاهب
تتبعها فينبغي ان تستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل ولا
تنصب الدليل على ما يقتضيه المذهب اذا ثبت ما ذكرناه فاول
ما نبدا ببيانه من الادلة خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى
الله عليه وسلم لانهما اصلان لجميع ادلة الشرع ويدخل في ذلك وجوه
الادلة من الخاص والعام والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والامر
والنهي والمجمل والمفصل والحقيقة والمجاز وجميع وجوه ادلة الشرع
ثم نذكر افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقراره لانهما يجريان مجرى اقواله
فانه صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطا ولا يقر غيره عليه اذا راه ثم نذكر بعد ذلك

الاخبار لان طريق ثبوت الاقوال والافعال جميعا الاخبار فنبين ما
يصح منها وما لا يصح ثم نذكر بعد ذلك اجماع الامة لان ثبوته بخطاب
الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وكان موخرا عنهما ثم
نذكر القياس فانه انما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع فكان موخرا
عن الجميع ولهذا قال الشافعي ادلة الشرع اصول ومعقول اصل
ثم نذكر بعد ذلك البقاء على حكم الاصل في براءة الذمة وعدم الحكم فان
المجتهد يفزع في الحادثة الى ذلك عند عدم الادلة ثم نذكر فتوى العالم
في حق العامي فان العالم اذا اكمل معرفة هذه الادلة ونال درجة
الاجتهاد في الاحكام صار علما للعامة ودليلا لهم على احكام
الشريعة يعولون عليه ونذكر صفة الاجتهاد وكيفية استخراج
المعاني واستنباط الاحكام وشروط ذلك ونأتي على بيان ذلك في
ابواب نفردها مفصلة مشروحا مستقصى على الترتيب ان شاء الله تعالى
وبه التوفيق

باب بيان اقسام الكلام

لما كانت
معرفة خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
موقوفة على معرفة اقسام الكلام كلام العرب اذ كان خطابهما باللغة
العربية وورد على عادتهم لم يكن بد من بيان اقسام كلامهم ليحصل لنا
المقصود من مقتضى الخطابين فبدانا بذكر ذلك وجملة ذلك ان جميع
ما يلفظ به اللسان وينطق به الانسان قسمان مهمل ومستعمل
فالمهمل ما لم يوضع للافادة وقد ذكر ذلك ارباب اللغة في كتبهم التي
قصدوا بها حصر اللغة فقالوا هذا مهمل لما لم يسمع من العرب

وهو المستعمل لما سمع منهم والمستعمل ما وضع للافادة وهو
ضربان احدهما ما يفيد معنى في نفسه والثاني لا يفيد معنى في نفسه
فهو الاسماء الالقاب كزيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك فان هذه
الاسماء غير موضوعة لمعاني تدل عليها وانما جعلت علما على المسمى بها
للتمييز بينه وبين غيره وتسمى الاسماء الاعلام ولهذا يسمى الرجل ولده
باسم ثم ينتقل ذلك الاسم بتسميته بغيره ولهذا يسمى الرجل باسم وهو
ينصل مقتضاه والضرب الثاني ما يفيد معنى فيما سمي به ووضع له
وذلك كالرجل والمراة والفرس والحمار واللحم والتمر وغير ذلك من الالفاظ
واقسام الكلام ذكر اهل العربية انها ثلاثة اسم وفعل وحرف ومن تقدم
منهم لم نجد شيا من ذلك بل ذكر للاسم علامات يعرف بها وللفعل
علامات يتميز بها والحروف فيما بينهما يتميز عنهما بخلوه من علامتهما وهو
معدود محصور قيل نيف وثلاثون والمتاخرون من اهل
المعرفة بهذا العلم حدوا ذلك وهو اقرب الى الفهم واشبه بما قصدناه فقالوا
الاسم كل لفظ دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولا يلزم عليه
الحرف لانه لا يدل على معنى في نفسه ولا يلزم الفعل لانه يدل على معنى
مقترن بزمان **والفعل** كل لفظ دل على معنى في نفسه مقترن بزمان كقولك
قام يقوم وقعد يقعد ونحو ذلك **والحرف** كل لفظ لا يفيد معنى في نفسه
وانما يفيد معنى في غيره كقولك من والى وعن وعلى وفي ومع ونحو ذلك وقد تذكر هذه
الحروف لتفيد معنى في غيرها وقد تزاد في الكلام للتحسين والترصيع
اذا ثبت هذا فاقل كلام مفيد ما تركب من اسمين او اسم وفعل كقولك
زيد قائم وعمرو اخوك ونحو ذلك وقام زيد وجلس عمرو ونحو ذلك وما تركب

من حرفين كقولك من عن وقد عن او من حرف واسم كقولك من زيد والى
عمرو او من حرف وفعل كقولك قد قام او من فعلين كقولك قام يقوم او قام
يقعد فانه غير مفيد فان قيل قد راينا الحرف مع الاسم يفيدان وهو
قولهم يا زيد قيل هاهنا لم يتعلق الفايدة بمجردها وانما تعلقت بفعل
مقدر مضمر في الندا وهو ان تقديره ادعو زيدا وانادي عمرا وكانت
الفايدة في الحقيقة بفعل واسم وكان الحرف دالا على الفعل المراد ٥

باب القول في الحقيقة والمجاز

وما ذكرنا من الكلام
المفيد ينقسم الى حقيقة ومجاز وقد نزل القران بالجميع وخاطبت
به العرب في لغتها وذهب بعض الناس الى انه ليس في اللغة
مجاز بل جميع ما يستعمله العرب حقيقة وقال ابو بكر ابن داود
في اللغة مجاز ولكن ليس في القران مجاز وهذا غلط والدليل على اثبات المجاز
في اللغة اظهر من ان يحتاج فيه تكلف واما في القران فالدليل عليه ان المجاز
يكون من اربعة اوجه مرة يكون بالزيادة ومرة يكون بالنقصان ومرة
بالتقديم والتاخير ومرة بالاستعارة فالزايد كقوله تعالى ليس كمثله شيء
معناه ليس مثله شيء والكاف زيدت على سبيل المجاز لان الله تعالى لا مثل له
فيقال ليس كمثله والنقصان كقوله تعالى واسال القرية والمراد به اهل
القرية فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وكقوله تعالى
فقبضت قبضة من اثر الرسول معناه قبضة من اثر تراب حافر رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومثله كثير والتقديم والتاخير كقوله تعالى الذي
اخرج المرعى فجعله غثاء احوى تقديره الذي اخرج المرعى احوى فجعله غثاء

لان الاحوى هو الاخضر الغض الذي يضرب الى السواد من
شدة خضرته والغثا اليابس وانما يصير اخضر ثم يابسا فلا بد فيه
من التقديم والتاخير ولا يقدر على ذلك الا مقتدر على الكلام متمكن من
الفصاحة والبلاغة في اللسان وقال تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا قيما تقديره انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا
والاستعارة كقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه
فوصفه بالارادة مع استحالتها منه على سبيل المجاز لان الارادة انما
يوصف بها الادمي كقوله تعالى يوم يكشف عن ساق وليس هناك ساق يكشف
عنها على الحقيقة وانما عبر بذلك عن هول يوم القيامة وعظمه
والعرب تعبر بمثل ذلك عن الامور العظام والاهوال الشداد واستدل
ابو العباس ابن سريج على ابي بكر ابن داود بقوله تعالى لهدمت صوامع
وبيع وصلوات فقال الصلوات لا تهدم وانما اراد به مواضع الصلوات
وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز وحذف المضاف واقام المضاف
اليه مقامه فلم يكن له عنه جواب واذا كان المجاز انما يقع في اللغة
بهذه الوجوه التي بيناها وهي كلها في القران موجودة ثبت
فثبوت الوجود فيه بكفاية واحتجوا بان المجاز انما يصار اليه عند
الضرورة ويستعمل في الكلام لمكان الحاجة وخطاب الله عز وجل
منزه عن مثل ذلك فان الله تعالى لا يوصف بالضرورة والحاجة في شيء
من ذلك في الامور فلم يكن في كلامه مجاز والجواب

انا لا نسلم ان استعمال المجاز موقوف على الضروره بل ذلك لحاله مستعمله
مستحسنه في كلام العرب غير موقوف على الحاجه ولعلهم يستعملون
المجاز اكثر من استعمالهم الحقيقه او نظيره والقران نزل بلغتهم
على عادتهم ومن عادتهم استعمال المجاز مع القدره على الحقيقه قالوا لان
الحقيقه هي الحق والقران كله حق فوجب ان يكون كله حقيقه لا مجاز
فيه والجواب انا لا نسلم ان الحقيقه هي الحق بل الحق شي غيره فالحق ما كان
صدقا والحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع له صدقا كان او كذبا ولهذا
نقول ان قول النصارى ان الله تعالى ثالث ثلاثه فيما حكى الله عنهم حقيقه من جهة
اللفظ فيما قصدوه وارادوه ولكنه ليس بحق وهو كذب وهكذا قوله صلى الله عليه وسلم
لو حاله وهو يسوق الابل رفقا بالقوارير يعني النسا فهو احق منه صلى الله عليه فيما
قصده من وصفهن بالضعف والرقه ولكنه ليس بحقيقه فان النسا ليس
بقوارير واحتج بانه لو كان في كلام الله عز وجل مجاز لجاز ان يسمى الله عز وجل
متجوزا او مستعيرا الجواب انه انما لم يجز ذلك لان صار مستعملا
ممن يتسع في كلامه ويكون خبره بخلاف مخبره ولان الطريق بتسميته الله هو
التوقيف والشرع دون القياس ولهذا لا يسمى فقيها ولا داريا فصل
حد الحقيقه كل لفظ بقي على موضوعه ولم ينقل الى غيره كالحمار في البهيمة
المعروفة والبحر في الماء الكثير هذا حدها على مذهب اهل الحق والسنة
واما المعتزله فانهم قالوا حد الحقيقه ما وقع الاصطلاح على التخاطب به
وانما دعاهم الى حدها بهذا الحد لان الاسما عندهم منقوله من اللغة
الى الشريعه فالصلاه هي حقيقه في اللغه الدعا وقد صارت حقيقه في الشرع

في هذه الافعال المعروفه فغيروا بهذه العباره ليتم الامرين فيكون
مستوفيه للمقصود وهي عباره صحيحه على اصلهم تاتي على مرادهم
فان لفظ الصلاه في اللغه قد وقع الاصطلاح على التخاطب به في
هذه الافعال وما ذكرناه من الحد يستقيم على اصلنا ولا ياتي على
مقصودهم قال الشيخ رحمه الله وهذه اول مسالة نشات
في الاعتزال وذلك ان عثمان رضي الله عنه لما قتل ظهرت
البدع وكثرت الشرور فتقدم من اصحاب علي تبرؤا منه وقال
اهل الشام نحن نطالب دم عثمان وجرت بينهم من الحروب
ما لا يخفى فجات المعتزله بعدهم فقالوا نقول هم بمنزله بين
المنزلتين فلا نسميهم كفارا ولا مومنين ونقول هم فسقه
حتى اطلقوا هذا القول على عظما الصحابه طلحه والزبير حتى
قال كبراوهم مثل واصل بن عطا لو شهد عندي علي
وطلحه على باقة بقل لم اقبل حتى يكون معهما ثالث
لان احدهما فاسق فقيل لهم ان الايمان في اللغه هو التصديق
وهاولاي مصدقون موجودون فقالوا ان هذا حقيقه في
اللغه وقد نقل في الشرع الى غيره فجعل اسما لمن لم يرتكب
شيا من المعاصي فمن ارتكب شيا منها خرج من الايمان ولم
يبلغ الكفر قال الشيخ رحمه الله سمعت القاضي ابا الطيب
يقول سمعت القاضي ابا بكر يقول ذهب ناشية المعتزله
وناشية القدريه الى ان في الاسما شيا منقولا وتابعهم على

ذلك قوم من المتفقهة ولم يعلموا ما في ذلك من الكفر والطغيان
وذكر ما ذكرناه وقال هذا قول عظيم في السلف قال
الشيخ رحمه الله ويمكننا ان نخرج من هذه المسألة فنقول ان
الاسما منقولة الا هذه المسألة كما نقول في الامر يقتضي الوجوب
وان كان فيه ما لا يقتضي الوجوب والمجاز كل لفظ تجوز به عن
موضوعه او نقل عن موضوعه وعلى قول المعتزلة كل لفظ تم
الاصطلاح على المتخاطب كالحمار في الرجل البليد والتيس في
الابله والمجاز قد يكون بزيادة ونقصان وتقديم وتاخير واستعارة
وقد بينا امثلة الجميع فاغنى عن الاعادة فصل
وتعرف الحقيقة من المجاز بعلامات يدل على ذلك لانه كما يعرف
الشيء بذكر حده وحقيقته يعرف ايضا بما يدل عليه من العلامات
فمن جملة العلامات الدالة على التمييز بين الحقيقة والمجاز
نقل ارباب اللغة كالاصمعي والخليل وابي عمرو وغيرهم
من الثقات العارفين باللغة فاذا نقلوا ان هذا اللفظ حقيقة
عند العرب وهذا مجاز صرنا اليه وعملنا به وقد ذكروا ذلك
في كتبهم ومن ذلك ايضا ان يستعمل اللفظ في شيء يعلم ببديهة
السماع انه مجاز فيه كما يستعمل لفظ الحمار في الرجل البليد والنخلة
في الرجل الطويل والجبل في الرجل الثقيل يعلم ببديهة
السماع انه مستعمل على سبيل الاستعارة والمجاز وان ذلك ليس
بحقيقة فيه ومن ذلك ايضا ان المجاز لا يطرد والحقيقة تطرد

فانه

فانه يقال للرجل الطويل نخلة ثم لا يستمر ذلك في كل طويل حتى
يقال للجبل الطويل نخلة والحقيقة تستمر وتطرد فان كل ممتد
في سمو يسمى طويلا ومن ذلك ايضا ان المجاز لا يتصرف في معناه
وفعاله كتصرف الحقيقة فيما استعملت فيه فانه يقال للرجل
البليد حمار ولا يقال لصوته نهيق ولولده جحش وفي الحقيقة يقال
ذلك وانما قلت لا يتصرف في المجاز كما يتصرف في الحقيقة لان
المجاز في اللغة طريقه السماع من العرب لانه ترك الحقيقة كلامهم
وعدول عما وضع له اللفظ في اصل لغتهم فاتبعناهم فيما سمعناه منهم
ولم نجز ان نتحكم عليهم ونتصرف في لغتهم ونظير ذلك قول اصحاب
ابي حنيفة لنا في الزكوة في مال الصبي لما استدللنا بقوله صلى الله
عليه وسلم ابتغوا في اموال اليتامى لا تاكلها الصدقة فقال
يحتمل ان يكون اراد به النفقة وذكروا ما يدل على ان اسم الصدقة
يطلق على النفقة فقلنا انه قد روي لا تاكلها الزكوة والنفقة
تسمى زكوة فقالوا اذا جاز ان تسمى النفقة صدقة جاز ان
تسمى زكاة قلنا هذا غلط لان تسمية النفقة صدقة مجاز
فنطق به في الموضع الذي سمع فيه واما تسمية النفقة زكاة فلا نقل
فيه ولا سماع فلا نجوز تاويل الخبر به لان المجاز لا يجوز القياس
عليه ولا التصرف فيه ومن علاماته ايضا ان لا يتصرف تصرف الالفاظ
بالماضي والمستقبل كالامر بالفعل لا يقال فيه امر يامر امرا الا ان
اطلاق اسم الامر على الامر بالفعل مجاز والامر بالقول يتصرف

فيقال امر بامر وامر اذا ثبت هذا فكل مجاز له حقيقة كالبحر
في الرجل الجواد والفرس الجواد يسمى بذلك لاتساعه في الجري
وحقيقته في الماء الكثير والحقيقة قد يكون لها مجاز كالبحر والحمار
وغير ذلك وقد لا يكون لها مجاز كالخبز والفرس وهو اكثر من
ان يحصى ومن حكم هذا اللفظ اذا ورد به الشرع ان يحمل على
حقيقته ولا يعدل به عنها الى المجاز الا بدليل

باب بيان ماخذ الاسما واللغات

توخذ الاسما
واللغات من اربع جهات من عرف اللغة وعرف الشرع وعرف
الاستعمال والقياس فاما عرف اللغة فمنه يوجد اكثر الكلام
وبدانا بذكره لان عامة الاسامي والالفاظ معلومة من جهة عرف
اللسان وخطاب الله جل ذكره وخطاب رسوله صلى الله عليه
ورد بلسان العرب وعلى عادتهم فما عرف بعرف اهل اللسان
فعلى ضربين احدهما ما كان موضوعا عندهم لمعنى معين كالفرس
والحمار والتمر والخبز وغير ذلك فانه يحمل على المعنى الذي وضع
له والثاني ان يكون اللفظ متناولا لاشيا في وضع اللغة
لا مزية لبعضها على بعض وهذا على ضربين احدهما ان يتناول
اشيا متفقة والثاني ان يتناول اشيا مختلفة فاما اذا
كان يتناول اشيا متفقة تناولا واحدا كالمشرك يتناول
اليهودي والنصراني والمجوسي وكل من خرج عن ملة الاسلام بالحاد
وبدعة لان الكفر هو ستر نعمة الله عز وجل وجحودها فهذا

اللفظ

اللفظ اذا ورد به الشرع فانه يحمل على جميع ما يتناوله اما على
سبيل الجمع بان يقول اقتلوا المشركين فوجب ان يقتل كل من
وقع عليه اسم المشرك او على سبيل البدل بان يقول اقتل
مشركا فاي مشرك قتل اذا اتى له الاسم كان ممتثلا للامر
الضرب الثاني ان يتناول اللفظ اشيا مختلفة كالقرء يقع على
الطهر ويقع على الحيض وهو حقيقة في كل واحد منهما في
اللغة وهما شيان مختلفان وكاللمس يقع على اللمس باليد ويقع
على الجماع فينظر فيه فان دل الدليل على انه اراد احدهما
لا بعينه وجب التوقف حتى يعلم المراد منهما وان دل الدليل
على انه ارادهما جميعا فانه يحمل عليهما وان اراد احدهما فهل
يحمل عليهما او يتوقف اختلف اصحابنا على وجهين فمنهم
من قال يحمل عليهما وهو قول ابي علي الجبائي من المعتزلة ومنهم
من قال لا يجوز حمله عليهما وهو قول ابي هاشم من المعتزلة
وقول اصحاب ابي حنيفة فالدليل على انه يجوز حمله عليهما
هو ان اللفظ حقيقة في كل واحد منهما موضوع له في اللغة
ولا تنافي بينهما في الارادة فحمل عليهما كما لو كان اللفظ موضوعا
لمعان متفقة والدليل على انهما لا يتنافيان في الارادة انه
يصح التصريح بهما فيقول اعتدي ثلاثة اقرا من الطهر والحيض
جميعا ولان كل معنيين جاز ارادتهما بلفظين جاز ارادتهما
بلفظ واحد يصلح لهما كالمعنيين المتفقين بان يقول اذا احدثت

فيه ما يريد بذلك البول والغايط وكذلك اللمس جاز ان يريد
به الجماع واللمس باليد ولان المنع من حمله عليهما لا يخلو اما
ان يكون لاستحالة اجتماعهما في الاراده كاستحالة اجتماع
العموم والخصوص والايجاب والاسقاط او لعدم صلاح اللفظ
لهما فلا يجوز ان يكون ذلك لاستحالة اجتماعهما في الاراده
لانه غير مستحيل ان يريد باللمس اللمس باليد والجماع وبالقرء
الطهر والحيض ولهذا يصح التصريح بهما ولا يجوز ان يكون لغيره
لان اللفظ لا يصلح لهما لان اللفظ صالح لهما اما على سبيل
الحقيقه او على سبيل المجاز فلم يبق الا جواز ذلك واحتج
المخالف بان المرجع في اللغه الى اهل اللغه ولا نعرف ارباب
اللغه يستعملون اللفظ الواحد في المعنيين المختلفين فيكون
على سبيل الجمع حتى في احدهما كنايه في الاخر حقيقه في احدهما
مجازا في الاخر فلا يجوز حمل اللفظ الا على ما يستعملونه ⊙
فالجواب انا لا نسلم انهم لا يستعملون ذلك بل ذلك
شايع في استعمالهم الا ترى انهم لو قالوا لا تلمس امراتك عقل من
ذلك الجماع واللمس باليد واذا كان في النفي يتناول الجميع فكذلك
في الاثبات وجواب اخر انه اذا لم يكثر قد سمع من العرب
استعمال ذلك فانا نقيس عليه اذا عرفنا المعنى لان اثبات
الاسما عندنا بالقياس جايز فلا يفتقر الى السماع بل تكفي معرفه
وجود المعنى الذي وضعت التسميه له فاذا كان اللفظ موضوع

لمعنيين

لمعنيين وقد اجتمعا حملنا اللفظ عليهما كما صح حمله على احدهما
على انفراده وكذلك جاز حمله عليهما لوجودهما قالوا لو جاز ان
يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان لجاز ان يراد باللفظ
الواحد التفخيم والتحقير ويقول اي شي حسن فلان فانه
يستعمل في التعظيم على سبيل التعجب والاستكبار لعلمه
ويستعمل في التحقير على سبيل الاستقلال لعلمه والاستصغار
له ثم لا يجوز ان يريدهما بهذا اللفظ كذلك هاهنا فالجواب
انه لم يجز ان يريد المعنيين بذلك اللفظ لانهما يتنافيان في
الاراده ويتضادان في المعنيين ولهذا لا يصح التصريح بهما
في حالة بخلاف مسالتنا فان هذين المعنيين لا يتنافيان
في الاراده ولهذا يصح التصريح بهما في اللفظ فجاز حمله عليهما
كالمعنيين المتفقين قالوا ولان اللفظ الواحد لا يجوز ان
يراد به ما وضع له حقيقه وما لم يوضع له حقيقه كالامر لا يجوز
ان يراد به الايجاب والتهديد والجواب ان هذا
يبطل بالمذكور في اية التيمم فانهم حملوه على الصعيد والما
المطلق واحدهما اللفظ فيه حقيقه وهو في الاخر مجاز
والمعنى في لفظ الامر ان التهديد والايجاب يتنافيان
فيه ولهذا لا يصح التصريح بهما فلا يجوز ارادتهما به وفي
مسالتنا لا تنافي بين المعنيين فجاز حمل اللفظ الواحد عليهما
فصل واما اثبات الاسم من جهه عرف

الاستعمال فهو ان يكون اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى الا ان الناس
استعاروه في غيره واستعملوه فيه وكثر استعمالهم له حتى غلب على ما
وضع له اللفظ في اللغة كالغائط في اللغة هو اسم للمكان المطمئن
من الارض ثم كثر استعمالهم فيما يخرج من الانسان فصار الاطلاق
ينصرف اليه وكذلك العذرة اسم لعتبة الباب ثم سمي بها ما يخرج
من الانسان لانهم كانوا يلقون النجاسات بافنية دورهم وتقرب
عتبتها فسميت العذرة بذلك لان العرب تسمي الشيء بالشيء اذا كان
مجاورا له او منه بسبب ولهذا قال الحطيئة يهجو قومه لعمري له
لقد جربتكم فوجدتكم قباح الوجوه سيئي العذرات واراد الفنيات
وكذلك الدابة في اللغة اسم لكل ما دب ولهذا يقال اذرب
من دب ودرج ثم كثر استعماله في الخيل ولهذا قال الشافعي
اذا وصى لرجل بدابة اعطي احد ثلثة اشيا الفرس او البغل
او الحمار قال اصحابنا انما قال الشافعي رحمه الله ذلك
على عادة اهل مصر لانهم يطلقون اسم الدابة على هذه الثلثة
في عرفهم فاما غيرها من الامصار فلا يستعملون الدابة الا في
الخيل خاصة والوصية محمولة على العرف فاذا ورد الشرع
بهذا اللفظ مطلقا فانه يحمل على ما استعمل فيه في العرف
دون ما وضع له في اللغة وانما كان كذلك لان العرف طارئ على
اللغة والناس يتبعون في الاستعمال الطارئ ويقصدونه
باطلاق الكلام ويتركون القديم وانما يحمل اللفظ على هذا

العرف

بشرط وهو ان يكون هذا العرف ... وسلم او موجودا ...

العرف قائما في زمان رسول الله صلى الله عليه واصطلح الناس
على استعمال اللفظ فيما بينهم فيه فانه لا يجوز حمل خطاب الله
عز وجل عليه وخطاب رسوله صلى الله عليه وانما قلنا
ذلك لانا نريد ان نعرف مراد الله عز وجل ومراد رسوله
صلى الله عليه في خطابهما ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام الا ان
عرف كان قائما موجودا عند ورود الخطاب فنعلم انه
قصد باطلاق الكلام ما يقتضيه ذلك العرف فاما عرف
حدث بعده فانه لا يجوز ان يعرف منه مراد رسول الله صلى
الله عليه لانه لم يكن موجودا في زمانه وهذا كقولنا في علة الربا
انها الطعم فاستدللنا على ذلك بحديث معمر بن عبد الله ان
رسول الله صلى الله عليه نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا
بمثل والطعام اسم لكل ما يتطعم فقالوا لنا الطعام اسم للحنطة
والشعير ولهذا يقال سوق الطعام للسوق الذي يباع فيه الحنطة
والشعير ولا يقال سوق الطعام لدار البطيخ فقلنا لهم ان
الطعام في اصل اللغة اسم لكل ما يطعم وما ذكروه من العرف
انما هو لغة مولدة حادثة بعد رسول الله صلى الله عليه والعرب
لا تعرف ذلك فلا يجوز حمل كلام رسول الله صلى الله عليه على عرف
حادث بعده

فصل

واما اثبات الاسم
من جهة عرف الشرع فهو ان يكون اللفظ في اللغة موضوعا
لمعنى فورد الشرع به في غيره وكثر استعماله فيه حتى صار

لا يعقل من اطلاقه الا المعنى الذي اريد به في الشرع وذلك
كالاسما المنقوله من اللغه الى الشرع فمن ذلك الوضوء هو في اللغة
اسم للوضاءه والنظافه وفي الشرع اسم للمسح والغسل في اعضا
مخصوصه والتيمم في اللغه اسم للقصد قال الشاعر

تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن وقال الاخر

تيممت العين التي عند ضارج يفي عليها الظل عرمضها طامي

وهو في الشرع اسم لمسح عضوين على صفه مخصوصه والصلاه
في اللغه هو الدعا قال الشاعر

وقابلها العس في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال الاخر

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا

قال الاخر

لها حارس لا يبرح الدهر دنها اذا ذبحت صلى عليها وزمزما

وهي في الشرع اسم لهذه الافعال المعروفه والزكوه في اللغه
هي الزياده ومنه يقال اذا كثرت المرنوكات زكى الزرع فهي في
الشرع اسم لاخراج جزء من المال والصوم في اللغه هو الامساك
قال الشاعر

خيل صيام وخيل غير صايمه تحت العجاج واخرى تعلك اللجما

وهي في الشرع اسم الامساك عن الطعام والشراب مع انضمام
النيه اليه والحج هو القصد في اللغه قال الشاعر

واشهد من عوف حولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

وهو في الشرع اسم للمناسك المعروفه والاعتماد في اللغه هو
الزياره وهو في الشرع اسم لافعال معروفه والنكاح في اللغه
هو الوطي اشتقاقا من الجمع والضم وفي الشرع اسم للعقد فاختلف
الناس في هذه الالفاظ فذهب الاكثرون الى انها منقوله من اللغه
الى الشرع وهو مذهب المعتزله ومن اصحابنا من قال
الاسما كلها مبقاه على موضوعاتها في اللغه لم ينقل شي منها
الى الشرع وهو قول اهل الحق ومذهب اهل السنه
وقد ذكرنا ان ذلك اول بدعه ظهرت في الاسلام واصل
ذلك مسله الايمان على ما بيناه قال الشيخ رحمه الله
واصل البدعه وفساد الاعتقاد انما جا من تلك المسله
وقد نصرت في التبصره ان الاسما منقوله قال ويمكننا نصره
ذلك من غير ان نشارك المعتزله في بدعتهم فنقول ان هذه
الالفاظ التي ذكرناها منقوله من اللغه الى الشريعه وليس
من ضروره النقل ان يكون في جميع الالفاظ وانما يكون في على
حسب ما يدل عليه الدليل ولهذا من يقول بنقل الاسما فانه
لا يقول ان جميع الاسما منقوله كالفرس والبغل والتمر والخبز
وانما ثبت النقل في بعض الاسما دون بعض كذلك نقول في مثل
ذلك والدليل على ان هذه الاسما التي ذكرناها منقوله ان
هذه الالفاظ اذا اطلقت لم يعقل منها العبادات التي

وضعت لها في الشرع ولهذا اذا قيل صلى فلان وحج واحرم بالصلاة في العبادات
انما يراد به انه شرع في الافعال التي وردها الشرع بهذه
واتى بها وان لم يكن قد اتى بشي مما وضع له اللفظ في اللغة
لهذا قال صلى الله عليه صلى بي جبريل عند باب البيت
مرتين واراد انه اتى الصلاة واحرم بها ولم يات بعد بشي
من الدعا فلما عقل من اطلاق هذه الاسامي ما وضع لها من
المعاني في الشرع دل على انها قد نقلت اليها فوجب حملها
عليها ويدل عليه ان الصلاة لو كانت اسما للدعا خاصه دون
ما سواه لما جاز ان يسمى صلاة الاخرس صلاة لانه لا دعا
فيها بحال ولوجب ان لا يسمى اخراج جزو من المال زكاة لان
حقيقة الزكاة في اللغه هو النما والزياده وهذا نقصان فدل
على انها منقوله ويدل عليه انه لما شرع لنا في الشرع عبادات
ذات اركان وهيات ولم يكن لها اسم في اللغه دعت الحاجه
الى وضع اسما لها تتميز بها عن غيرها وكان اولى الاسما بها
ما ثبت له عرف في الشرع وكثر استعماله فيه وصار بهذا بمنزله
ارباب الصناعات في صناعتهم اذا استجدوا الات
وادوات لم تكن وضعوا لها اسما تتميز بها عن غيرها لحاجتهم
الى ذلك وعلى هذا وضع الاسامي واللغات لذلك ها هنا
وهذا دليل الجبائي واحتج المخالف بقوله تعالى
انا جعلناه قرانا عربيا وقوله فانما يسرناه بلسانك

وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فاخبر انه انزل
القران بلغه العرب وبلسانهم والصلاه في لغتهم بمعنى الدعا
والصوم الامساك والحج هو القصد فوجب ان تحمل الالفاظ
على ما هو وضع له في لغتهم والجواب انا نقول بموجب هذه
الايات فان القران منزل بلغه العرب وهذه الالفاظ التي
ادعينا انها منقوله كلها بالعربيه وانما استعيرت في الشرع
وجعلت اسما لهذه العبادات المعروفه فصار حقيقه فيها
بحكم العرف الظاهر في استعمالها فيها في الشرع ولا تخرج بذلك
ان تكون بالعربيه كما ان الحمار في اللغه موضوع للبهيمه ثم
استعمل في الرجل البليد ولا تخرج بذلك ان تكون بالعربيه كذلك
ها هنا قالوا لو كانت الاسما منقوله لبينها النبي صلى الله عليه
بيانا عاما ولوقفنا عليها توقيفا يقع لنا العلم بها لان البلوى بها
ظاهرا ولما لم يبين ذلك على هذه الصفه دل على انه ليس في الاسما
شي منقول والجواب ان التوقيف التام قد وجد فان
النبي صلى الله عليه لم يذكر الصلاه في كل موضع ذكرها الا واراد
بها الصلاه المعروفه في الشرع دون ما وضع له اللفظ في اللغه
وكذلك سائر العبادات وليس من شرط النقل ان يوجب
العلم الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه بين الحج بيانا عاما ثم لم
ينقل نقلا يوجب العلم حتى اختلف الناس في صفه احرامه
فسقط ما قاله فصل فاما تعرف الاسما

من جهة القياس فهو مثل تسمية النبيذ خمرا قياسا على عصير
العنب واللواط زنا قياسا على الوطء في الفرج فاختلف الناس
في جواز ذلك فمنهم من قال يجوز اثباتها بالقياس وهو قول ابي
العباس بن سريج وابي علي ابن ابي هريرة ومنهم من قال لا يجوز
وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة واكثر المتكلمين **دليلنا** انا رأينا
العرب في زمانها سمت اشياء باسماء كالفرس والفهد والذئب
وغير ذلك ثم انقرضوا وانقرضت تلك الاعيان وحدث بعدهم
اقوام آخرون واعيانا اخرى امثال تلك الاعيان واجمعوا على
تسميتها بتلك الاسماء وما كان ذلك الا بالقياس على الاعيان
التي وضعت لها التسمية في الاصل **فان قيل** لم يكن ذلك
بالقياس وانما كان بالوضع وذلك انهم وضعوا تلك الاسماء
في الاصل للجنس بتلك الاعيان فلا يختص بما كان موجودا
منها في زمانهم **والجواب** انه لا يعرف عن العرب انهم قالوا ان
ذلك موضوع للجنس لانهم لم يكونوا يستعملون الجنس والنوع في
كلامهم فانما هذه عبارة اخذها المتأخرون للتسهيل والتعليم
واما العرب فكانت تستعمل الالفاظ في الاعيان ولا تذكر
ان هذا الجنس او العين فيقولون هذا الفرس وهذا الذئب
وهذا الحمار وهذه الدابة وعلى هذا واذا لم يكن قد نقل عنهم
انهم قالوا وضعنا ذلك للجنس وانما نقل عنهم تسمية تلك
الاعيان بتلك الاسماء كانت التسمية مختصة بها لا يدخل فيها

غيرها

غيرها الا بحكم الوضع وكذا نقول في الشرعيات ان قضاء رسول
الله صلى الله عليه بالرجم في حق ماعز لا يتناول غيره لانه خاص
فيه وقضاؤه بالكفارة على الجماع لا يدخل فيه غيره ممن جامع في
رمضان لان اللفظ مقصور عليه وانما نوجب الرجم على غير ماعز
في الزنا بالقياس عليه ونثبت الكفارة في حق غير الاعرابي
المجامع بالقياس عليه ويدل عليه ان ارباب العربية اجمعوا
على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ورفع كل مبتدأ وخبر وجر
كل مضاف اليه وجميع وجوه الاعراب في جميع الكلام قياسا
على ما سمع من العرب وكذلك لانهم استقروا كلام العرب
فوجدوهم يستمرون على طريقة واحدة في الكلام انهم لم يرفعوا
الفاعل الا لعلة ولم ينصبوا المفعول الا لوقوع الفعل عليه
فحملوا بهذا الحكم في كل فاعل ومفعول وجد في الكلام قياسا
على ما سمع منهم وهذا نظير ما سنذكره لنا في الشرع من الاصول
المقررة وعليه تعويلنا في الخيل انه لا زكاة فيها لانه لا زكاة في
ذكورها لانا استقرينا اصول الشرع فرأيناها موضوعة على
التسوية بين الذكور والاناث في ايجاب الزكاة واسقاطها
فما وجبت في ذكوره وجبت في اناثه وما لم تجب في ذكوره لم
تجب في اناثه فعرضنا الخيل على ذلك فرأيناها لا تجب الزكاة
في ذكورها فقلنا وجب ان لا تجب في اناثها ويدل عليه ان
الطريق الذي نثبت به الحكم بالشرع يمكن اثبات الاسم به

الخمر

وذلك انه انما عرفنا ان العله في تحريم الخمر الشده المطربه بالسلب
والوجود وهو ان الخمر كانت عصيرا حلوا او كانت خلا ثم حدث
فيها الشده المطربه ولم تحدث غيرها فصارت حراما ثم زالت
الشده وما زال غيرها فعاد حلالا فعلمنا بذلك ان الحكم
تابع للشده وانها هي العله فيه فاثبتناه في النبيذ وهذا المعنى
في اثبات الاسم موجود فان الخمر قبل حدوث الشده ما كانت
تسمى خمرا فحدثت الشده ولم تحدث غيرها فسميت خمرا ثم تزول
الشده وما يزول غيرها فلا تسمى خمرا فلما راينا هذا المعنى اذا
وجد وجد الاسم واذا عدم عدم الاسم علمنا انه هو العلة
فيه فالحقنا به النبيذ واحتج المخالف بقوله تعالى وعلم ادم
الاسما كلها فاخبر تعالى انه علمه جميع الاسما فدل في الخبر
حتى القصعه والقصيعه فدل على انه ليس هنا اسم يفتقر فيه
الى القياس والجواب انه لا حجه في هذه الايه
لانه ليس فيه انه علمه جميعه بالتوقيف بل يجوز ان يكون علمه البعض
بالتوقيف والبعض بالتنبيه والقياس والجميع من علم الله تعالى
كما ان الاحكام الشرعيه كلها معلومه من جهه الله تعالى وان
كنا نعرف بعضها بالنص وبعضها بالاجتهاد وجواب اخر وهو
ان هذا خاص في حق ادم عليه السلام ويجوز ان يكون قد
علم الجميع بالتوقيف ومن عداه نعرف ذلك مره بالتوقيف ومره
بالقياس قالوا ولان ما من شي الا وله اسم في اللغه او اسامي

فلا يجوز اثبات اسم اخر له بالقياس لانه لا حاجه بنا اليه كما انه اذا
ثبت للعين حكم بالنص لا يجوز ان يطلب لها حكم اخر بالقياس
والجواب انه انما لم يجز ذلك في الحكم لان الحكم يتنافى
ولهذا لا يجوز ان يثبت للعين الواحده حكمان التحريم والتحليل في حاله
واحده وليس كذلك الاسامي فانها لا تتنافى ولهذا يجوز ان يثبت
للعين الواحده اسامي كثيره كالخمر تسمى القهوه والشمول والمدام
والسلاف والقرقف وغير ذلك وكذلك الاسد يسمى اسامي
كثيره فجاز ان يكون له اسم بالوضع ويثبت له اسم اخر بالقياس
قالوا ولان القياس يفتقر الى معنيين احدهما معرفه المعنى الذي
يوضع له اللفظ في اللغه والثاني الاذن من جهه ارباب اللغه
في القياس عليه كما ان القياس في الشرع يفتقر الى معرفه
العله في المنصوص عليه والى الاذن من جهه صاحب الشرع
في القياس عليه ولا سبيل هاهنا الى نقل الاذن من العرب
في القياس على ما وضعوه فلم يصح القياس لعدم شرطه
والجواب ان معرفه المعنى الذي وضع له اللفظ
شرط في صحه القياس فاما الاذن من جهه ارباب اللغه
فغير معتبر في صحته بل يكفينا معرفه اللغه فاذا استقرينا
كلامهم فوجدناهم وضعوا الاسم لشي لمعنى ووجدنا ذلك المعنى
في غيره قسنا عليه وكذلك نقول في الشرع اذا عرفت علة
الحكم لم نفتقر بعد ذلك الى اذن من جهه صاحب الشرع ويكون

تعليقه الحكم بذلك التعليل اذا نافي اثبات الحكم في كل موضع وجد فيه
التعليل الا ترى انه لا فرق بين ان نقول كل شدة مطربه حرام
وبين ان نقول حرمت الخمر للشده المطربه فيقتضي ذلك التعليل
ما يقتضيه صريح القول فكذلك في الاسماء لا فرق بين ان نقول كل
شديد مطرب فهو خمر وبين ان نعلم انه يسمى الخمر بهذا الاسم للشده
المطربه فان الجميع يقتضي الحاق غيره به والجواب ان اللغه
غير موضوعه على القياس والدليل عليه انا نراهم يفرقون
بين الشيئين المتفقين في الصفه في التسميه الموضوعه لتلك الصفه
فيقولون للفرس الابيض اشهب ولا يقولون ذلك للحمار وللاحمر
الذي يضرب الى السمره للكميت والذي يضرب الى الابيض
اشقر وللاسود ادهم ولا يطلقون ذلك على غيره مع وجود
هذه الصفه فيه ويقولون للغراب اذا كان فيه بياض وسواد
ابقع ولا يستعملون ذلك في غيره وفي الخيل يسمونه ابلق
ويسمون للخل خلا لحموضته ثم لا يسمون اللبن مخلا ولا المصل
خلا وتلك الصفه فيه موجوده فنعلم ان المرجع في اللغة الى الوضع
دون القياس واحتجوا ان هذا لو كان طريقا
الى ابطال القياس في الاحكام الشرعيه كما قال النظام فانه
يمثل ذلك علل في ابطال القياس فقال احكام الشرع غير موضوعه
على القياس فان المني والبول يخرجان من مخرج واحد واحدهما
نجس يوجب الوضوء والاخر طاهر يوجب الغسل وكذلك

ورد

وردا الشرع بجواز النظر الى وجه المراه وهو يجمع المحاسن
وبالمنع من النظر الى عقبها وسائر بدنها وليس بمنزلته وامر الحائض
بقضا الصوم ولم يوجب قضا الصلوه فلما بطل بالاجماع ان يجعل
هذا طريقا في ابطال القياس في اثبات الاحكام بطل ان يجعل في
اثبات الاسامي وهذا المعنى وهو جواب ثاني وهو ان القياس
له شرايط وهو ان يستوي في الاوصاف التي يتعلق بها الحكم في
الشرع والخارج من الذكر يوجب الغسل اذا كان على صفه
وتلك الصفه لا توجد في البول وهو ان البول يتكرر فتلحق المشقه
في ايجاب الغسل منه والمني يتفق نادرا وفي وجه المراه تدعوا
الحاجه الى النظر اليه فلم يجعل عوره بخلاف غيره والصوم
يقل فلا يلحق المشقه في قضائه والصلاه تتكرر فتلحق المشقه
في قضائها كذلك في الاسما التي ذكروها انما اطلقت على مسمياتها
لصفات هي عليها ومحل فالبياض عليه التسميه بالشهبه في الفرس
وكذلك سائر ما ذكروه فلا يكون ذلك حجه قالوا ولو جاز اثبات
الاسما المشتقه بالقياس لجاز اثبات الاسما الالقاب بالقياس
كزيد وعمرو وبكر ولما لم يجز اثبات اسما الاعلام بالقياس
فكذلك المشتقه والجواب ان اسما الالقاب لم توضع
على المعنى فلا يمكن القياس عليها بخلاف الاسما المشتقه فانها
وضعت على المعنى فجاز اثباتها بالقياس وصار بمنزله الاحكام
في الشرع ما لا يعقل معناه منها لا يجوز اثباته كعدد الركعات

والنصب الى دولت الى غير ذلك وما وضع منها على المعنى وعقل
معناه جاز القياس عليه كذلك هاهنا الكلام في الامر الكلام
في الامر وما يتعلق به يجري مجرى الكتاب من كتب الفقه يشتمل
على ابواب مختلفة في احكام وما يقتضيه ونحن نذكرها بابا بابا ان
شا الله عز وجل وانما بدانا بذكره لان عامة خطاب الله عز وجل
وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم غالبه على سبيل التكليف
لا يخلو اما ان يكون امرا او نهيا

باب

القول في اثبات الامر وحقيقة حقيقة الامر استدعا
الفعل بالقول ممن هو دونه والحد كل كلمة من هذه الكلمات
معنى لا بد من ذكرها لاجله فلا بد من ذكر الاستدعا لان
ما ليس باستدعا ليس بامر على الحقيقة كالتعجيز نحو قوله تعالى
فاتوا بعشر سور مثله مفتريات والتهديد نحو قوله اعملوا ما
شئتم والتكوين نحو قوله كونوا قردة خاسئين والاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فالصيغة صيغة الامر
نحو في هذه المواضع غير انه ليس بامر على الحقيقة لعدم استدعا
الفعل فيها وقال ابو القسم البلخي ويعرف بالكعبي وهو من متاخري
المعتزلة العبد بين الاباحة امر وهذا غلط وذلك ان العبد
اذا استاذن سيده في الاستراحة وترك الخدمة فاذن له لم
ذلك لا يقال قد امره بذلك والكلام على عادة العرب واهل
اللسان وهم لا يطلقون اسم الامر في هذه الصورة وانما قلنا

بالقول

بالقول لان الاشارة اذا عقل منها الامر لا تسمى امرا على الحقيقة
ولذلك افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تسمى امرا فيه وجهان
من اصحابنا من قال تسمى امرا ومنهم من قال لا تسمى امرا وهو الاظهر
لانها لو كانت امرا لانصرف الفعل منها تصرف الامر بالقول وانما قلنا
ممن هو دونه لان استدعا الفعل من النظير ومن من هو اعلى منه لا يسمى
امرا على الحقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر وانما يسمى طلبا
ومسالة وان استعمل فيه لفظ الامر فعلى سبيل المجاز كما قال
الشاعر امرتكم امري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا الرشد الا ضحى الغد
وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من
التوفيق قتل ابن هاشم اليس ابوه يا معوية الذي اغاث علينا يوم
حزا الغلاصم ومعوية مثل عمرو بن العاص او اعلى منه وقد وصف نفسه
بانه امره وكان ذلك على سبيل المجاز لا انه احل نفسه محل الامر حين
كان معوية قد فوض الامر اليه في ذلك وعول على مشورته ورايه
في قتله ومن اصحابنا من يزيد في حد الامر على سبيل الوجوب بناء على
اصله وهو ان المندوب اليه هل هو مامور به فان قلنا انه مامور
به فلا حاجة الى هذه الزيادة وان قلنا انه غير مامور به فلا بد من
هذه الزيادة اذا ثبت هذا فقال المعتزلة حد الامر ارادة الفعل
بالقول ممن هو دونه فالامر عندهم يتضمن الارادة وعندنا لا
يقتضي الارادة وسنورد الدليل على اصلهم في الضلالة وهو ان الله سبحانه
وتعالى لا يامر الا بما يريد ولا ينهى الا عن ما لا يريد ويكون ما لا يريد

فيقولون ان الله تعالى اراد من ابي لهب وابي جهل الايمان واراد
الشيطان منهما الكفر ولم يومنا فتم مراد الشيطان ولم يتم مراده وهذا
من المسايل الذين يلغزون بها وهي مسالة من اصول الكلام تذكر عند اهلها
على الاستقصى ونحن نتكلم هاهنا فيما نحتاج اليه من اثبات حقيقة
الامر لمعرفة ما يتعلق به الحكم في الشرع ويدل عليه ان الاراده
ليست بشرط فيه والدليل عليه ان الله سبحانه وتعالى امر نبيه
ابرهيم صلى الله عليه بذبح ولده بقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
ورويا الانبيا وحي ولهذا قال تعالى في الاخبار عن ولده عليه السلم
يا ابت افعل ما تومر ولم يرد منه ذلك لانه لو اراد منه ذلك لتم مراده
عندنا لا محاله لانه [illegible] يريد شيئا فلا يكون وعندهم لو اراده لما نهى عنه
لان الامر بالشي يدل على حسن المامور به والمنهي عنه يدل على قبحه
والحكيم لا ينهى عن الحسن فثبت بهذا ان الامر ليس من شرطه الاراده
فان قيل انما امر بمقدمات الذبح وهي اضجاعه وتله للجبين وتحديد
السكين ووضعها على حلقه وقد فعل ذلك فلم يكن نهاه عما امره به
فلا يكون في الايه حجه والجواب ـــ ان الامر انما كان بالذبح
ومقدمات الذبح لا يسمى ذبحا وايضا فانه قال تعالى ان هذا لهو البلا
المبين وليس في فعل مقدمات الذبح بلا الا ان الاب يفعل ذلك مع ولده مع
كمال شفقته عليه ولا يعد ذلك بلا وايضا فانه قال ستجدني ان شا الله
من الصابرين وفعل مقدمات الذبح لا يفتقر الى الصبر فان الصبيان يتلاعبون
بمثل ذلك وانما يفتقر الى الصبر حقيقة الذبح وايضا فانه قال وفديناه

بذبح عظيم ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما افتقر الى الفدا
لانه قد فعل المامور به فان قيل ـــ كان قد امره بالذبح وفعل
المامور به غير انه كلما قطع جزا عاد ملتحما ملتيما والجواب ـــ
انه لو كان الامر كذلك لذكره جل وعز في القران فانه من المعجزات
الفاهره والايات الباهره كما ذكر معجزات الانبيا عليهم السلام
فلما لم يذكر ذلك دل على انه لا اصل له وجواب ـــ اخر وهو
انه لو كان قد فعل المامور به على ما ذكر لما افتقر الى الفدا على ما بيناه
ويدل عليه انه لو كان الامر من شرطه الاراده لما جاز ان يطلق
لفظ الامر على الامر ما لم نعلم ارادة المامور به ولا خلاف انه لو قال
لرجل افعل كذا او استثنى ما لم يسمى امرا له بذلك وان كان لا يعلم ارادته
للفعل وايضا فانه لو كان الامر يتضمن الاراده لما جاز ان يقول اسقني
الما وان كنت لا اريده كما لا يجوز ان يقول اريد الما ولا اريده ولما جاز
في اللغه عند اهل اللسان ان يقول ذلك ولا يستنكر مثله في الاستعمال
دل على انه لا يقتضي الاراده لانه لو اقتضى الاراده لتناقض الكلام
وايضا فانه لو كان الامر يقتضي لما جاز اضافته الى المكره على الامر ولما صح
وصف المكره بالامر دل ذلك على ان الامر لا يقتضي الاراده وبيان ذلك انه
يقال امر مكرها او امر مختارا وايضا فانه لا خلاف في انه ان رجلا
لو حلف لغريمه فقال والله لاقضينك دينك غدا ان شا الله وكان
حالا ثم لم يقضه في غده انه لا يحنث وان الله تعالى امره بقضايه ولان
الله تعالى امر بايفا الحقوق فلو كان امره هو الاراده لكان يجب ان يحنث

لان الله تعالى قد شاء ان يغضبه لما امره بذلك وايضا فلو ان رجلا شكا
الى رجل ان عبده لا يطيعه في شي يامره به ثم قال تريد ان تعلم ذلك
فقال نعم فقال لعبده يا فلان افعل كذا وعنده هذا امرا وان كان لا يريد
ان يفعل ذلك لان مقصوده ان لا يمتثل امره في ذلك ليعلم ذلك الرجل انه
لا يمتثل امره فان قيل هذا تمويه وليس بامر قلنا العبد لا يعلم ما او طلب
عليه السيد ولا فرق بين هذا الامر وغيره واحتج المخالف بان
صيغة الامر ترد والمراد بها الفعل كقوله تعالى اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة وترد والمراد بها التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وترد والمراد بها التعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة وبعشر سور مثله
وترد والمراد بها التكوين كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وترد والمراد
بها الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولا [illegible] هذه المواضع
بعضها من بعض الا بالارادة فان الصيغة في الجميع على صفة
واحدة فثبت ان الارادة شرط في الامر والجواب
ان الصيغة في هذه المواضع لم تكن على الحقيقة لما ذكروه ولكن
لعدم استدعا الفعل لانه لم يقصد بهذه الصيغ المذكورة في هذه
الابواب استدعا الفعل وانما قصد بذلك في موضع منها والتمييز
بينها يقع بالاستدعا دون الارادة قالوا ولان العرب لا تفرق
بين قولهم افعل كذا وبين قولهم اريد ان تفعل فانه يعلم من احدهما
ما يعلم من الاخر واذا كان معناهما في اللغة واحدا يقتضي الارادة
فكذلك الاخر والجواب ان هذا غير صحيح فان

احدهما ليس بمنزلة الاخر في المعنى ولهذا يصح ان يقول في الامر افعل
كذا ولا اريد ان تفعل ولا يصح ان يقول في الارادة اريد ان تفعل ولا
اريد ان تفعل وهذا فرق واضح بينهما وايضا فان قوله اريد ان تفعل خبر
يدخله الصدق والكذب وهذا امر ومعناه استدعا الفعل ولا
يدخله الصدق والكذب قالوا لو لم يكن من شرط الامر الارادة
لصح من البهيمة فلما لم يصح من البهيمة دل على ان الارادة شرط
فيه والبهيمة لا ارادة لها والجواب انا لا نقول
ان الامر لم يصح من البهيمة لعدم الارادة وانما لم يصح منها لعدم الاستدعا
بالقول فان الامر حقيقته هو استدعا الفعل بالقول والاستدعا
بالقول جميعا معدومان في حق البهيمة ولهذا لو وجدت حقيقة
الامر من المجنون وصفناه بانه امر لوجود الاستدعا بالقول
وان كان الشرع قد منع ان يتعلق على امره حكم قالوا ولان النهي انما
سمي نهيا لكراهة الناهي المنهي عنه فلذلك الامر وجب ان يكون
ارادة الامر المامور به والجواب انا لا نسلم ذلك فان
النهي كالامر هو استدعا الترك بالقول ممن هو دونه فصل
استدعا الفعل على الندب هل يسمى امرا على الحقيقة اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من قال يسمى امرا على الحقيقة والاظهر انه ليس بامر دليلنا
على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فامتنع صلى الله عليه وسلم من كونه
امرا بالسواك عند كل صلاة ومعلوم ان السواك مرغب فيه ومندوب اليه

وقد قال صلى الله عليه وسلم صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بلا
سواك فلو كان مامورا به على الحقيقة لما كان صلى الله عليه وسلم يمنع
من كونه امرا ولكان امرا من حيث امتنع ان يكون امرا فدل على ان المندوب
اليه غير مامور به وايضا قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة لما خيرها
حين اعتقتها عائشة رضي الله عنها فاختارت نفسها كيف لكم لو
راجعته فانه ابو ولدك فقالت اتامرني يا رسول الله فقال لا وانما انا
شفيع والاجابة الى شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحبة
وقد امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان امر لكن مع علمه بان اجابته فيما شفع
فيه مستحبة فدل على ان المستحب غير مامور به على الحقيقة ويدل عليه ان
المستحب لو كان مامورا به لجاز ان يقال لمن ترك قيام الليل وصيام
التطوع وصلاة النفل وصدقات التطوع عصيت امر الله وخالفت
امره كما يقال في الواجب ولما لم يجز ان يوصف بالعصيان والمخالفة
دل على انه غير مامور به واحتج المخالف بان قال قربة مستحبة او قربة
وطاعة فكانت مامورا بها اصله الواجب والجواب
انه ليس العلة في الاصل ما ذكروه من كونه قربة وانما العلة فيه انه لا
يعاقب على ترك التطوع فلم يكن مامورا به والمعنى في الاصل انه يحسن
ان يقال فيه عصيت امر الله وخالفت امره فكان امرا بخلاف مسئلتنا
فانه لا يحسن ان يقال في ترك التطوع عصيت امر الله وخالفته فلم
يكن امرا على الحقيقة فان قالوا لان الامر على سبيل الوجوب يتضمن امرين
ثوابا على الفعل وعقابا على الترك فاذا قام الدليل على سقوط احدهما وهو

العقاب على الترك بقي الثواب على الفعل متعلقا به فوجب ان يكون
الامر حقيقة فيه لبقاء بعض مقتضاه ولا يصير مجازا كلفظ العموم
اذا تناول مسميات في جنس فخص بعضها بقي فيما بقي يحمل اللفظ
على حقيقته ولا يصير مجازا بالتخصيص كذلك في مسئلتنا مثله
والجواب انا لا نسلم ان الامر على الحقيقة لوجوب يقتضي امرين
وانما يقتضي شيئا واحدا وهو العقاب على الترك وذلك مقتضى الامر والثواب
على الفعل انما يحصل في ضمن ذلك وذلك انه لما اجتنب ترك المامور به
بحانه عقاب الله تعالى سقط عنه العقاب الذي اختص الوجوب واثابه
الله تعالى بكرمه على ذلك بما وعده من الثواب فاما ان يكون الامر انما استحق
صفة الامر لانه يثاب على العمل ويعاقب على الترك فلا واذا كان الامر
ما تعلق به العقاب بتركه والثواب على الفعل يدخل في ضمنه ويحصل
على سبيل التبع لسقوط العقاب واذا سقط مقتضى الامر في العقاب لم
يجز ان يبقى ما استفيد من ضمنه لانه فرع لما استفيد من مقتضاه فبقي اللفظ
مجازا فيه ويخالف العموم فانه بلفظه تناول جميع المسميات وانتظمها
فاذا خرج منها شيء بدليل بقي اللفظ في الباقي متناولا لها على الصفة التي
تناولها قبل ذلك فكان حقيقة فيه بخلاف مسئلتنا فان الذي اقتضاه الامر
بلفظه هو العقاب على الترك والثواب على الفعل انما هو مستفاد من ضمن
الشيء تابع له يفاده بقيامه مسئلة للامر صيغة موضوعة
في اللغة تدل على الفعل وهي قوله لمن هو دونه افعل وقال بعض الاشعرية
لا صيغة له تدل على الفعل بل هذا اللفظ يحتمل الفعل ويحتمل الترك

دليلنا قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا
تسجد اذ امرتك فوبخه الله تعالى واعد له العقاب العذاب الاليم على
مخالفته امره فلو لم يكن للامر صيغة تقتضي ايجاد الفعل لما توجهت
العقوبة من الله تعالى على ذلك فان قيل يحتمل ان يكون قد اقترن باللفظ
قرينة دلت على ارادة الله الفعل والجواب ان الباري سبحانه
وتعالى علق الوعيد والعذاب على مجرد مخالفته للامر من غير اعتبار قرينة
لانه قال اذ امرتك فذكر مجرد الامر من غير قرينة ولان الله تعالى حكى
في موضع اخر مجرد صيغة الامر من غير قرينة فقال واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فذكر مجرد صيغة الامر وعلق على مخالفتها
التوبيخ والعقاب ولم يتعرض لذكر قرينة فلو كانت لا تقتضي ايجاد
الفعل لما توجه على ابليس توبيخ ولا عذاب وكان له في ذلك عذر لان
اللفظ يحتمل الفعل ويحتمل الترك فثبت بهذا ان الصيغة بنفسها
مقتضية للفعل ويدل عليه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة الاية وتهددها فمن امره كناية يحتمل ان تكون
راجعة الى الله تعالى ويحتمل ان تكون راجعة الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم لانه قد تقدم ذكرهما فحذر الله سبحانه عن مخالفة امره او امر
رسوله صلى الله عليه وسلم فلو لم تكن له صيغة تدل على الفعل
لما حذر عن مخالفته بمجرده ولان اهل اللسان وارباب اللغة ذكروا
اقسام الكلام فقالوا اربعة اقسام امر ونهي وخبر واستخبار فالامر

فالامر قولك افعل والنهي قولك لا تفعل والخبر قولك زيد في الدار والاستخبار
قولك ازيد في الدار فجعلوا قوله افعل امرا لمجرده من غير اعتبار قرينة وهم
الواسطة بيننا وبين العرب في معرفة اقسام كلامهم واحكامهم واذا اخبروا
عنهم بشيء وجب علينا قبوله والعمل به كما قبلنا منهم ذلك في اسماء الاعيان
كالتمر والخبز والدار والفرس وغير ذلك واسماء الاحداث كالضرب والشتم
والقتل وغير ذلك فانا لم نسمع ذلك من العرب وانما عرفناه بنقلهم عن
العرب فاذا عرفنا نقلهم في ذلك وجب ان نقبل قولهم ~~في اسمائها~~ ونقلهم في
مسئلتنا فان قيل كما لم يشترطوا القرينة كذلك لم يعتبروا الرتبة ايضا وكل عذر
لكم في اعتبار الرتبة ولم يعتبروها وهي معتبرة هو عذرنا في اعتبار القرينة
وان لم يعتبروها والجواب انا لا نسلم ~~ان اعتبارنا~~ انهم لم يعتبروا
الرتبة بل قد ذكروا ذلك فمنهم من قسم الكلام اربعة اقسام ومنهم من قسمه
ثمانية اقسام وذكروا ان صيغة الامر من الاعلى الى الادنى سؤال وطلب
في كذا من الادنى للاعلى توسل وطلب فان قيل لا تشبه صيغة الامر
اسماء الاعيان والاحداث لان تلك الاسماء سمعت من العرب في مسمياتها
بخلاف مسئلتنا فان اكثر ما سمع من العرب قولهم افعل ولم يسمع منهم
ان هذه الصيغة ومعناها للامر وانها تقتضي ايجاد الفعل والجواب
انه قد سمع منهم ذلك فان السيد منهم اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل يقول
امرت عبدي بكذا وخالف عبدي امري ولم يوجد منه الا مجرد هذه
الصيغة التي ادعينا انها موضوعة وهذا صحيح معلوم من عادة اهل اللسان
وجواب اخر وهو انه لو لم يسمع منهم التصريح بذلك على ما ذكروه

الا انهم قد علم من عادتهم واستقري كلامهم والبحث عن مقاصدهم في خطابهم
انهم وضعوا هذه الصيغة لاستدعا الفعل لانهم لا يريدون في استدعا
الفعل عليها فاذا كان عادتهم مستمرة في الاستعمال لهذا اللفظ لمعنى دل
ان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى ويدل عليه ان السيد اذا قال لعبده
اسقني ما او افعل كذا فعقل منه ببديهة هذا الكلام انه استدعا الفعل
فان لم يبادر الى تحصيل ما امره بادر السيد الى توبيخه وضربه واستحسن
ذلك العقلا منه ولو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للفعل لما عقل العبد
منها الفعل من غير قرينة ولا استحسن العقلا تاديبه على تاخير الامتثال لانه
معذور في ذلك لانه لم يستدع منه الفعل بصيغة تقتضي الفعل بل استدعا
بصيغة تحتمل الفعل وتحتمل الترك فيثبت بهذا ان الصيغة بمجردها
موضوعة لاقتضا الفعل فان قيل يحتمل ان يكون قد علم قرينة اقترنت
باللفظ من شاهد حال دل مراده من اللفظ بان يكون على ما بابه فيطلب
الما فان شاهد حاله تقتضي استدعا الما ولشاهد الحال تاثير بعيني في
معنى الكلام ولهذا اذا قال الرجل اي شي تحسن هذا فان كان ذلك في حال
الرضى كان ذلك تعجبا من كثرة علمه وان كان في حال التسخط كان قصده الاستخفاف
والازرا عليه والجواب ____ انه ان لم يوجد هاهنا اكثر من مجرد
صيغة الامر من غير قرينة اتصلت به ولا شاهد حال ورد اللفظ عليه
ونحن ندعي في ذلك العرف والاستعمال عند اهل اللسان وذوي العقول
السليمة والافهام الصحيحة ومن يدعي اقترانه قرينة في ذلك فعليه النقل
والبيان ويدل عليه ان قوله صل امر كما ان قوله صليت خبر عنه ثم قوله
صليت يقتضي اثبات الفعل لا الاشتراك بين الفعل والترك وكذلك

قوله صل وجب ان يكون يقتضي الفعل ولا يكون مشتركا بينه وبين الترك لان اللفظ
المشتق من معنى يجري حكاية ما اشتق منه يقتضيه ما يقتضيه وسائر الافعال
هذه الصيغة كلما تصرف منها فانه يساوي ما تصرف منه في اثبات الفعل
فكذلك هاهنا واحتج المخالف بفصل ذكره القاضي ابو بكر وهو ان اثبات
صيغة الامر اما ان يكون بالعقل والنقل ولا يجوز ان يكون بالعقل لان العقل
لا مجال له في اثبات الاسامي واللغات لانها لو كانت معلومة للحب
بالعقل لما احتيج الى رواة كتب الادب والمصنفات في اللغة وسماعها
من اهل الخبرة بها وان كان طريق اثباتها توقيفا بالنقل فلا يخلو اما ان يكون
النقل تواترا او احادا فان كان تواترا وجب ان يقع العلم به ضرورة لكل احد لان ما
طريقه الضرورة اشترك العقلا في معرفته ولو كان كذلك لعلمناه كما علمتم
فثبت انه لا تواتر فيه وان كان احادا فلا يثبت به لانه اصل من الاصول واثبات
اصل من الاصول باخبار الاحاد لا يجوز فلا وجه لاثبات ذلك والجواب
انا نقلب دليله عليه في اثبات الاشتراك في هذه الصيغة فانه يزعم
انها تحتمل الاقدام وتحتمل الاحجام وهي مشتركة الامرين فلا تخلو
اما ان يكون قد اثبت هذا الاشتراك بالعقل او بالنقل ولا يجوز ان يكون
بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك على ما ذكروا ولا يجوز ان يكون بالنقل
لانه ما يخلو اما ان يكون تواترا او احادا لا يجوز ان يكون تواترا لانه لو وجد
لعلمناه ضرورة كما علمنا اشتراك الاضداد والالفاظ المشتركة كالعين واللون
ولا يجوز ان يكون احادا الا ان مثل ذلك لا يثبت باخبار الاحاد لانه يكثر
استعماله وتعم البلوى به فلا يكون النقل فيه احادا فكل عذر له في اثبات

الاشتراك وهو عذرنا في اثبات كونه صيغة موضوعة لاستدعا الفعل
فان قيل اثبات الاشتراك لا يؤدي الى اثبات اصل وانما هو توقف
فهو بمنزلة الاسما المبهمة بما لم توضع لافادة لم يحتج فيها الى النقل
واثبات الصيغة اثبات اصل شيء عليه حكم فلا يجوز الا بما تثبت به الاصول
والجواب انه ان كان اثبات الاصول بمثل هذا لا يجوز فاثبات الاشتراك
في هذا اللفظ بمثل هذا الطريق لا يجوز لانه مع كثرة استعماله في اللغة
وعموم البلوى وظهور الحاجة اليه في التخاطب بينهم لا يجوز ان يكون
النقل فيه احادا والجواب احرانا انما دلك النقل المتواتر المستفيض
من طريقين احدهما ما ذكرناه عن ارباب اهل اللسان من ذكر اقسام
الكلام وذلك اتفاق منهم عليه نقل الخلف عن السلف والثاني استعمال
هذه الصيغة بمجردها في استدعا الفعل في العادة وعرف الخطاب
عند العرب وذلك نقل مستفيض ظاهر لا يحتاج فيه الى الاستشهاد عليه
فان قيل ان هذه الصيغة ترد والمراد بها الفعل كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكاة وترد والمراد بها التعجيز والتهديد والتكوين والاباحة وقد
بينا امثلة ذلك ولا يتميز بعضها عن بعض الا بقرينة تتصل بها فوجب
ان يكون اللفظ مشتركا بينها لان الصيغة في الجميع واحدة وصار بمنزلة
اللون لما كان يستعمل في الابيض والاسود والاحمر والاصفر وفي الطعام
في كل لون من الوان الطعام لم يحمل على لون دون لون الا بقرينة تتصل به
وكذلك العين تستعمل في العين الناظرة وعين الما وعين الركبة وعين
الميزان والجاسوس والذهب لا يتميز بعضها عن بعض الا بقرينة وهو
ان

ان يقول رايت عينا جارية في ارض خوارة فيعلم انه يريد عين الما واذا قال رايت
عينا كحلا ناظرة او عين اللصوص او عساشيا علم مراده من اللفظ في جميع ذلك
لما اتصل به من القرينة ولاجل ذلك كان مشتركا بين الجميع كذلك هاهنا والجواب
انه يجوز ان يكون اللفظ قد ورد بكل واحد منهما الا انه باطلاقه ينصرف الى احدهما
كالحمار يستعمل في الرجل البليد وفي البهيمة وباطلاقه ينصرف الى البهيمة المعروفة
وكذلك البحر يستعمل في الما الكثير ويستعمل في الرجل الجواد والفرس الجواد
روي ان النبي صلى الله عليه ركب فرسا فقال صلى الله عليه وجدناه بحرا وكان لا يسبق
بعد ذلك وباطلاقه ينصرف الى الما الكثير ويخالف ما استشهدوا به من اللون والعين
من وجهين احدهما ان ما وضع اللون في اللغة ما وضع للون بعينه ولهذا يقولون زى عين
اللون على قرينة تتصل به ولا يعتمدون على مجرد هذه الصيغة في طلب عين اللون
وكذلك في العين مثله بخلاف مسئلتنا فان اهل اللسان وضعوا هذه الصيغة
لاستدعا الفعل من غير قرينة فقالوا امرا ونهيا وفسروا الامر بقوله افعل
فدل انه يقتضي الفعل ان من اراد لونا من الالوان اما في الطعام او في الصفات
لم يقتصر على مجرد الامر حتى يصله بقرينة يدل على مراده منه واذا اطلق
له اللون فاي لون فعل له العبد او احضر كان ممتثلا لامره لا يتوجه عليه توبيخ
من جهته ولا عتب ولا يستحسن عاقل ان ينسبه الى التقصير في ذلك فعلمنا انه
نزل كان اللفظ مشترك بين تلك المعاني بخلاف مسئلتنا فان السيد اذا امر عبده
بفعل واستدعى منه ذلك بهذه الصيغة اسرع الى امتثال امره ولم ينتظر قرينة
يستدل بها على مراده واذا لم يفعل ذلك استحق من السيد التاديب فدل
انه موضوع في نفسه لاستدعا الفعل باب ما يقتضي الامر من الايجاب مسئلة
صيغة الامر بمجردها تقتضي الايجاب في قول اكثر اصحابنا وهو قول الفقها

واختلفوا هل يقتضي الوجوب بوضع اللغة او بالشرع فمنهم من قال ان هذه
الصيغة في لغة العرب تقتضي الوجوب بوضع اللغة وهو الصحيح ومنهم
من قال تقتضي الوجوب بالشرع ومن اصحابنا من قال انها تقتضي الندب والذي
حكى الفقهاء عن المعتزلة انهم قالوا انها تقتضي الندب وليس مذهبهم على هذا
الاطلاق وانما تقتضي الندب عندهم على تدريج وواسطة وذاك ان الامر
عندهم يقتضي الارادة فان صدر عن الحكيم وهو الله عز وجل ومن يخبر عنه من
الرسل اقتضى حسن المامور به والحسن ينقسم الى واجب وندب فيحمل على ما يقتضيه
الاسم وهو الندب ولا يحمل على ما زاد على الا بدليل فان قيل ان الندب الامر
يقتضي الندب على هذا التقدير كان صحيحا وان اريد ان الصيغة
ان المخلوق الصيغة تقتضي الندب عندهم فليس كذلك وان صدر الامر من
غير حكيم لم يقتضي اكثر من الارادة واما مذهب الاشعرية فان ابا الحسن
الاشعري رحمه الله املى على اصحاب ابي اسحق ببغداد ان الامر يقتضي الوجوب
والقاضي ابو بكر قال يتوقف فيه وقال لا يحمل على ندب ولا وجوب الا بدليل ونحن
نتكلم مع الفريقين والدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ
امرتك فوبخه عز وجل وطرده وابعده على مخالفة الامر فلو لم يكن الامر مقتضيا
للوجوب لما علق التوبيخ والوعيد بنفس مخالفة الامر فلو لم يكن الامر فان قيل
يحتمل ان يكون قد اقترن به قرينة دلت على انه اراد به الايجاب من شاهد
حال وغيره والقراين اذا اتصلت بالكلام غيرت مقتضاه وثبت المراد منه
والجواب انه لم يتعرض في الآية الا لذكر قرينة وانما علق التوبيخ
على مخالفة مجرد الامر ومن ادعى اقتران قرينة فعليه الدليل وجواب اخر انه قد نقل
حكى لفظ الامر في موضع اخر فقال واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فسجدوا

الا ابليس فلم يذكر [اكثر من صح] صيغة الامر ~~اكثر من صيغة~~
الامر المجردة في استدعاء السجود ثم علق الوعيد في حق ابليس
~~فدل على انه~~ على المخالفة فدل على انها مجردة تقتضي الوجوب ويدل
على قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فامر الله تعالى بالحذر من مخالفة امره وعلق على مخالفته الوعيد
فلو لم يكن الامر مقتضيا للوجوب لما كان للحذر معنى لانه لا مخافة
عليه في مخالفة امره لانه يجوز له تركه امتثاله ويدل عليه قوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة [إذا قضى الله امرا] ان تكون لهم الخيرة من امرهم
فنفى عز وجل ان يكون لاحد من الامة في امره ولامر رسوله
عليه السلام خيرة فدل على ان امرهما يقتضي الوجوب اذ لو لم
اذ لو لم يقتضي ذلك لكانت الخيرة ثابتة وهذا اصرح في
في اقتضاء الامر الوجوب ويدل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه
دعا رجلا وهو في الصلاة فلم يجبه فلما سلم جاء يعتذر اليه
فقال اما سمعت فيما انزل الله علي استجيبوا لله وللرسول
فاحاله صلى الله عليه في العتب على مخالفة امره على مجرد الامر المذكور في الاية
فان قيل هذه الآيات تدل على ان اوامر الشرع على الوجوب وعندنا ان اوامر الشرع
في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه على الوجوب وكلامنا في
مقتضى اللفظ في اللغة والجواب انهم اذا سلموا لنا الوجوب
في اوامر الله عز وجل واوامر رسوله صلى الله عليه الواردة فقد حصل لنا المقصود
لان المطلوب بهذه المسألة معرفة مقتضى اوامر الله عز وجل واوامر رسوله صلى الله عليه
في الشرع لنعرف منه الاحكام وجواب اخر ان هذا ليس مذهبهم فان من يقول

فان من يقول بالوقف يقول ان الامر لا يقتضي في الشرع لا ندبا ولا ايجابا .
واما يحمل على احدهما بدليل يتصل به والمعتزلة تقول انه يقتضي في الشرع
الندب فاما الوجوب فلا يقتضيه وانما يحمل عليه بدليل فلا يصح منهم هذا
السؤال وجواب اخر وهو انه اذا ثبت بهذه الايات التي ذكرناها
يقتضي الوجوب في الشرع دل انه بصيغته اقتضى الوجوب لان جميع
الاوامر التي استدللنا بها مجردة من القراين على ان جملة اوامر الشرع
تقتضي الوجوب فوجب ان يقتضي هذا المقتضي في ابيه فان قيل ان هذه
الظواهر تدل على امر من الاوامر يقتضي الوجوب وهو فيما ورد في
عنه ولتس بيهاد تدل على ان كل امر يجب ان يكون مقتضيا للوجوب
ونحن نقول انه يقتضي الوجوب في هذه المواضع التي ذكرتموها
فاما ما سواها فموقوف على الدليل والجواب انه اذا
ثبت في الاوامر التي ذكرناها دل ذلك على ان كل امر ورد عن الله عز وجل
ورسوله صلى الله عليه يقتضي الوجوب لانه لم يجر في هذه الايات اكثر من
ذكر مجرد الامر وهذا المعنى موجود في سائر الاوامر فوجب
ان يكون مقتضيا للوجوب بظاهرها لوجود المعنى الذي اقتضى
الوجوب فيما سلموه ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة والسواك
مندوب اليه في الشرع مرغوب فيه وقد امتنع صلى الله عليه من الامر
اشفاقا من المشقة على امته فدل انه لو امرهم لكان لوجب وشق عليهم
ولو لم يكن الامر يقتضي الوجوب لما كان لامتناعه من الامر به وتعليله بما ذكره
معنى

لانه لو امر به لكان امره به يقتضي استحبابه وهو مستحب وايضا روي
ان النبي صلى الله عليه قال لبريرة لو راجعتيه فانه ابو ولدك فقالت تامرني
يا رسول فقال لا انما انا شفيع فامتنع صلى الله عليه من الامر لها بمراجعته
وعدل الى الشفاعة ولا خلاف ان اجابة شفاعة رسول الله صلى الله عليه
فيما يشفع فيه مستحبة ومندوب اليها ولو كان امره يقتضي الاستحباب
لما كان لعدوله عن الامر الى الشفاعة ومعناهما واحد معنى فدل انه صلى الله
عليه انما امتنع من الامر لانه لو امر لكان واجبا ويدل عليه ان السيد اذا من العرب
قال لعبده اسقني ما فلم يسقه استحسن العقلاء توبيخه ولومه وتاديبه
فلو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للوجوب عند تجردها الفعل بها
لما حسن به معاقبته على ترك الفعل وتوبيخه على الاعراض عن الامتثال
فلما حسن ذلك دل على ان هذه الصيغة تقتضي الوجوب فان قيل انما
عقل منها الوجوب في هذا الخطاب بقرينة ايضا من شاهد حال او غير
لا بمقتضى اللفظ والجواب انا نستدل بذلك في رجل خاطب عبده
من وراء حجاب بهذا الخطاب فلم يفعل فليس هاهنا قرينة في الكلام
ولا من جهة شاهد الحال ويستحسن توبيخه على ترك الفعل فثبت
انه لا اعتبار بالقرينة ولان ارباب اللسان الذين قسموا الكلام العرب
فسموا الاول امرا وما بعده سؤالا وطلبا ورغبة فلولا ان الامر
بنفسه يقتضي الوجوب لما كان لهذا الفرق بينهما معنى ولان الامر
في اللغة موضوع لاقتضاء الفعل ولا يتحقق فيه هذه الصيغة
الا اذا اقتضى الوجوب فاما اذا كان مقتضاه الندب فانه يبطل مقتضاه

للفعل لانه يجوز فيه ترك الفعل فوجب حمله على الوجوب ليستوفى فيه حق
ما وضع له واما الدليل على المعتزلة بقول احد نوعي خطاب التكليف
فاقتضى الوجوب بالاطلاق كالنهي فان سلموا لنا ان النهي يقتضي
وجوب ترك المنهي عنه وكذلك الامر وهذا صحيح فان النهي عن
الشي امر بتركه كما ان الامر بالشي امر بفعله ثم الامر بالترك اقتضى
الترك على سبيل الوجوب فكذلك الامر بالفعل وجب ان يكون
مقتضيا للفعل على سبيل الوجوب فان قيل لا فرق عندنا بين الامر
والنهي فان كل واحد منهما لا يقتضي الوجوب وانما يقتضي النهي كراهة
الناهي للمنهي عنه والامر يقتضي ارادة الامر للمامور به غير ان
الكراهة من الحكيم يقتضي قبح ما كرهه والقبيح يجب تركه بالعقل
فهذا المعنى هو الذي اقتضى حمله على الوجوب وارادة الامر للمامور
به اذا كان حكيما يقتضي حسنه والحسن ينقسم الى واجب
وندب فحملناه على الندب لانه ادنى ما يقتضيه ووقف ما زاد عليه
على دليل والجواب ـــــ ان الحسن في الامر كان
ينقسم الى واجب وندب فالكراهية في النهي ايضا الترك
على معنى ان تركه افضل من فعله او يثاب على تركه ولا يعاقب
على فعله فيجب ان يحمل النهي على ادنى الكراهتين وهو كراهة
تنزيه لانه ادنى ما يقتضيه ولما لم تفعلوا ذلك بل حمل على الوجوب
دل على ان مقتضى اللفظ الوجوب وجواب ـــــ
اخر وهو انه اذا علل في النهي بمثل ذلك فقد جا ما اردناه

وجوب الفعل المامور به وذلك ان الامر بالشي نهي عن تركه فاذا
امره بالقيام فقد نهاه عن القعود وقد علم ان النهي يقتضي كراهة
المنهي عنه وكراهته تقتضي قبحه فيوجب في العقل تركه فوجب
عليه ترك القعود ولا سبيل له الى ترك القعود الا بفعل القيام
المامور به فصار ترك القيام المنهي عنه موجبا للقيام المامور به
فوجب ان يكون الامر مقتضيا للوجوب ويحصل من هذا طريقان في المسألة
فيقول الامر بالشي نهي عن تركه والنهي عن تركه يقتضي قبحه وقبحه
في العقل يوجب تركه وتركه يوجب الفعل لانه لا يصير تاركا الا بالفعل
موجبا له فيجب واحتج القاضي ابو بكر بان قال اثبات كون صيغة الامر مقتضية
للوجوب لا يخلو اما ان يكون بالعقل او النقل فلا يجوز ان يكون
بالعقل لان العقل لا مجال له في اثبات مقتضى الالفاظ وتفسير
الكلام ولو كان كذلك لما احتيج الى سماع الكتب اللغوية وقراتها
على اهل المعرفة ولا يجوز ان يكون بالنقل لان النقل لا يخلو اما ان
يكون تواترا او احادا فلا يجوز ان يكون تواترا لانه لو كان ذلك
نقل متواترا لاشتركنا في معرفته وعرفناه كما عرفتم لان ما طريق العلم
به التواتر لا يختص به بعض العقلاء دون بعض ولا يجوز ان يكون
احادا لانه اثبات اصل من اصول الدين ينبني عليه احكام الشرع
فلم يجز اثباته باخبار الاحاد فلم يبق الا ان يكون على التوقف
والجواب ـــــ انه اذا الزمنا هذا في اثبات كون الصيغة
مقتضية للايجاب لزمه مثله في اثبات الاشتراك فيها بين الاسباب

والايجاب فيقال لهم اثبات الاشتراك في هذا اللفظ بين الامرين
لا يخلو اما ان يكون بالعقل او بالنقل فلا يجوز ان يكون بالعقل
لان العقل لا مجال له في اثبات ذلك ولو علم ذلك بالعقل لما احتيج
الى اثبات الاضداد في اللغة ومعرفة الالفاظ المشتركة ولا يجوز ان
يكون بالنقل لانه لا يخلو اما ان يكون تواترا او احادا فلا يجوز
ان يكون تواترا لانه لو جاز لذلك لعلمنا جا عليهم ولا يجوز ان يكون
احادا لان هذه الصيغة يكثر ارباب اللسان استعمالها في
اقتضى الايجاب فانه يحتمل الاستحباب واذا استعمل في محل لا يقبل
الايجاب علم بانه قصد به الاستحباب والاباحة فلهذا صح استعماله
وذلك لان في الايجاب لا يحتمل غيره فلم يجز استعماله في محل لا يقبل
قالوا فلانه لا فرق عند العرب بين قوله افعل وبين قوله اريد
ان تفعل ثم قوله اريد ان تفعل لا يقتضي الايجاب فكذلك قوله
افعل والجواب ـــــ ان الفرق بينهما واضح وذلك ان
قوله افعل استدعا الفعل وقوله اريد ان تفعل اخبار عن ارادة
الفعل ولهذا يدخل الصدق والكذب في احدهما وهو الاخبار عن الارادة
فيجوز ان يكون يريد ذلك وهو لا يريده فيكون كاذبا والاستدعا
لا يدخل الصدق والكذب ~~في احدهما وهو الاخبار عن الارادة فيجوز~~
فانه لا يقال هو كاذب في استدعائه لان الاستدعا هو طلب
بهذه الصيغة ولان قوله اريد ان تفعل مسله وطلب وهذا
امر فاقتضا الوجوب قالوا ولان قولنا افعل اذا خاطب به من فوقه

تقتضي الارادة ولذلك من دونه قيل لان ذلك لا يسمى استدعا وانما يسمى
سوالا وطلبا وهذا امر فان الفرق بينهما مسألة صيغة الامر تقتضي
الوجوب تقدمها حظر او لم يتقدمها ومن اصحابنا من قال اذا تقدمها حظر
تقتضي الاباحة وللشافعي رحمه الله كلام يدل عليه والاول هو الصحيح
والدليل عليه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولم يفرق
بين ان يتقدمه حظر وبين ان لا يتقدمه ومن طريق المعنى يقول تجردت
صيغة الامر عن القرائن من الاعلى للادنى فاقتضا الوجوب بظاهرها كما لو
وردت ابتدا فان قيل لا نسلم انها تجردت صيغة الامر عن القرائن فان تقدم الحظر
عليها قرينة تصرفها عن الوجوب والجواب ـــــ ان تقدم الحظر
لا يجوز ان يكون قرينة لان القرائن تفسير الكلام وبيان معناه وتفسير الشي
انما يكون بما يطابقه ويوافقه لا بما يخالفه وينافيه ولان كل لفظ اقتضى
الوجوب اذا ورد ابتدا اقتضى الوجوب وان تقدمه حظرا كقوله فرضت
واوجبت فان قيل ذلك صريح في الايجاب فاقتضى الايجاب وهذا يحتمل الوجوب
ويحتمل الاستحباب فجاز ان يكون تقدم الحظر عليه قرينة تصرفه عن الايجاب
الى الاستحباب والجواب ـــــ ان ذلك اللفظ ان كان صريحا في الايجاب
فهذا اللفظ ظاهر صريح في الايجاب وكما لا يجوز ترك الصريح الا بمثله لا يجوز ترك
الظاهر ايضا الا بما هو مثله ويقدم اللفظ عليه وقد بينا انه لا يجوز
ان يكون قرينة تصرفه عن ظاهره ومن ادعى ذلك فعليه الدليل ولو جاز ان
يجعل ذلك قرينة تصرف اللفظ عن مقتضاها في مسئلتنا لجاز ان يجعله قرينة
في قوله فرضت واوجبت ويدل عليه ان النهي بعد الامر يقتضي التحريم فكذلك

خطاب التكليف
الامر بعد الحظر وجاز ان يكون مقتضيا للوجوب وتجويزه فنقول احد نوعي
فتقدم الحظر عليه لا يمنع من حمله على مقتضاه كالنهي ويدل عليه ان
الامر بعد الحظر نسخ للحظر ونسخ الحظر يجوز ان يكون بالاباحة ويجوز ان يكون
بالايجاب فتعارضا وسقطا وبقي معنا مجرد صيغة الامر فوجب حملها على
مقتضاها ومقتضاها الايجاب ويدل عليه ان كل واحد من اللفظين مستقل
بنفسه فوجب حمله على مقتضاه لانه لا يتعلق احدهما بالآخر وتحريره نقول
كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فلا يتغير مقتضاه بتقدم الآخر عليه
كقوله اوجبت ولا يلزم عليه قولهم هذا احمار ويجوز لانه لا يستقل بنفسه
ولهذا حمل على ما قبله وهذا اصح في الكلام فانه انما يحمل اللفظ على ما تقدم
اذا لم يكن مستقلا بنفسه وكان يسقط معناه بقطعه عنه واما اذا كان
مستقلا بنفسه مفيدا لمعناه من غير ان يحمل على ما تقدمه فانه يجب ان
يحمل على مقتضاه ولا يجوز حمله على ما تقدمه واحتج المخالف بانه اذا
امر بالشيء بعد ما حرمه فالظاهر انه قصد رفع الجناح في فعله واسقاط
المأثم فيه وذلك يقتضي الاباحة ولهذا اذا قال السيد من العرب لعبده
لا تفعل كذا ثم قال له افعله عقل منه رفع الجناح عنه في الفعل كذلك
ههنا والجواب انا لا نسلم انه قصد به رفع الجناح بل قصد
به ايجاب الفعل ولهذا اتى بالصيغة الموضوعة لاستدعاء الفعل على الايجاب وقصد
المتكلم انما يعلم بقوله ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ولو قصد به رفع الجناح لاتى باللفظ الموضوع لرفع الجناح
فقال رفعت عنه الجناح فلما اتى بلفظ الامر علم انه قصد به ايجاب الفعل
وجواب آخر وهو انه لو جاز ان يقال في الامر بعد الحظر انه قصد به رفع
به رفع الجناح كان ان يقال في قوله فرضت واوجبت بعد الحظر انه قصد به رفع

ذلك في المفروض والايجاب
فيما حظره فبقي على الاباحة فلما لم يجز ان يقال
لم يجز ان يقال في الامر مثله وهذا انقض لما ذكروه فان قيل لفظ الايجاب
ذا اللفظ صريح في معناه فلم يحمل على الاباحة بخلاف لفظ الامر فانه ليس
بصريح في الايجاب بل يجوز ان يحمل على الاباحة لتقدم الحظر عليه والجواب
انه ان كان ذلك اللفظ صريحا في الايجاب فالامر ظاهر في الايجاب وكما لا يجوز ان
نترك الصريح لامر محتمل لا يجوز ايضا ان نترك الظاهر لامر محتمل وجواب آخر
وهو ان الامر بعد الحظر رفع الحظر ورفعه يجوز ان يكون بواجب ويجوز ان يكون
بمباح فتعارض الاحتمالان وسقطا وبقي معنى صيغة الامر ومقتضاها الايجاب
فوجب حملها على مقتضاها وجواب آخر وهو انه يبطل بالنهي اذا ورد
بعد الامر كان يجب ان يقول الظاهر انه قصد به رفع الايجاب المتعلق بالامر فيرفع
الايجاب ويبقى الجواز ولما لم يجز ان يقول ذلك في النهي بل حمل على التحريم ولذلك
الامر مثله وما ذكروه من المثال فالاستشهاد فغير مسلم الا ان يقترن به قرينة
تدل عليه فاما الا ان استقرينا اوامر الشرع كلها الواردة بعد الحظر فوجدنا
اكثرها على الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ولو كان
الامر بعد الحظر يقتضي الايجاب لما ورد في اكثر المواضع على الاباحة فيدل انه مقتضاه
الاباحة دون الايجاب والجواب انه ان كان قد ورد في اكثر المواضع
الاباحة فقد ورد في بعض المواضع والمراد به الايجاب قال الله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين فحرم القتل في الاشهر الحرم ثم امر به فاقتضى الوجوب بل
لا تعلق بما ورد فيه على الاباحة الا ولنا التعلق بما ورد فيه على الوجوب
وجواب آخر انما حمل على الاباحة في تلك المواضع لادلة دلت
من جهة الشرع ويجوز ان يقوم دليل من جهة الشرع في الامر على خلاف مقتضى الـ

وما وضع له في اللغة لانه لا يجوز على الشرع فيما يحكم ولا يبطل بذلك مقتضاه الا ترى
ان لفظ العموم اكثر ما ورد والمراد به الخصوص حتى لا يجد عموما يحمل على جملته
على الاستغراق في جميع ما يتناوله الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وما
سوى ذلك من الفاظ العموم قد دخله التخصيص حتى قوله خالق كل شيء ثم لم
يجز الاستدلال باستعمال الاكثر في الخصوص على انه ليس مقتضاه العموم والاستغراق
ولذلك في الامر مثله قالوا ولان الاصل في الاشياء الاباحة ثم ورد الحظر عليها فاذا
ورد الامر بعد الحظر ارتفع ذلك الحظر ووجب ان يعود الشيء الى اصله وهو الاباحة
والجواب ـــــ انا لا نسلم ان الاصل في الاشياء الاصل على الحظر على قول
بعض اصحابنا وعلى قول بعضهم على الوقف والاباحة مذهب المعتزلة البصريين
والجواب ـــ اخر وهو ان هذا يبطل بقوله فرضت واوجبت فانه كان
يجب ان الاصل في الاشياء الاباحة واذا بطل ان يقال هذا في الفرض والحتم بطل
ان يقال ايضا في الامر والجواب ـــ اخر ولا يقتضي فيه بالتحريم ولما بطل ان
يقال ذلك في النهي بعد الامر بطل ايضا ان يقال مثله في الامر بعد الحظر

فصل

اذا ورد الامر في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم ودل الدليل
على انه لم يرد به الايجاب هل يجوز الاستدلال به في الجواز به الا اختلف اصحابنا فيه
فمنهم من قال انه يجوز ومنهم من قال لا يجوز وهو الاصح والدليل عليه ان الامر موضوع في
اللغة للوجوب والجواز انما يستفاد من ضمنه ويدخل فيه على سبيل التبع لانه لا يجوز
ان يكون واجبا ولا يجوز فعله فاذا سقط ما اقتضاه اللفظ وما وضع له لا يجوز ان يبقى ما
كان من ضمنه فاحتج من قال بانه يجوز الاستدلال به بان لفظ الامر اقتضى شيئين الوجوب
والجواز فاذا قام الدليل على اسقاط احدهما ترك لقيام الدليل وبقي اللفظ في الاخر
على ظاهره كلفظ العموم لما تناول جميع المسميات اذا خص في بعضها لا يسقط الاحتجاج
بما بقي تحت اللفظ منها كذلك في مسألتنا الجواب ـــــ انا لا نسلم ان لفظ الامر
يقتضي الوجوب والجواز بل مقتضاه الوجوب خاصة لانه وضع له والجواز داخل فيه على سبيل
التبع ومستفاد من جهة التضمن وليس يصح ان يكون اللفظ مقتضيا لهما وهما متنافيان في
الارادة فان الواجب ما تعلق العقاب بتركه والجائز ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه
فهما في المعنى متنافيان فلا يصح ارادتهما بلفظ واحد وبه يخالف المسميات في العموم فانها

جميعا على صفة واحدة ليس بينهما تناف في الارادة فلهذا قلنا اذا خص اللفظ في
بعضها بقي حقيقة في الباقي وفي مسألتنا بخلافه وجواب ـــ اخر وهو ان
العموم فيه نطق يتناول جميع المسميات على صفة واحدة فاذا اخرج بعضها منه بدليل
بقي النطق في الباقي على الصفة التي كان عليها قبل اخراج ما اخرج منه بخلاف مسألتنا
فانه ليس معنا في الجواز نطق يتناوله وانما النطق في الوجوب فاذا اسقط الوجوب
الذي تناوله النطق لم يبق حقيقة في الجواز

باب ـــ في الامر هل يقتضي مرة واحدة

او اذا ورد الامر في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
وجب اعتقاد وجوبه على الدوام كلما ذكر الامر لانه اذا لم يعتقد وجوبه على هذه
الصفة كان مكذبا لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم واما الفعل فان كان مقيدا
بعدد يقتضي التكرار وجب فيه التكرار بان يقول صل ابدا وان كان فيه قرينة
تدل على مرة واحدة حمل على الفعل مرة واحدة واذا كان اللفظ مطلقا ففيه وجهان
احدهما انه يحمل على مرة واحدة ولا يحمل على ما زاد عليه الا بدليل وهو قول اكثر
اصحابنا واختاره القاضي ابو الطيب والشيخ ابي حامد رحمهم الله ومن اصحابنا من قال
انه يقتضي التكرار ابدا ما طرد الليل النهار ما وجد السبيل الى الفعل وقدر عليه
واختاره القاضي ابو بكر والشيخ ابو حاتم والاول قول ابي حنيفة واكثر الفقهاء دليلنا
ان قوله صلى الله عليه وسلم صل امر كما قوله صليت خبر عنه وقوله صليت
لا يقتضي اكثر من فعل مرة واحدة ولذلك صل وجب ان لا يقتضي الفعل اكثر من مرة
واحدة لانه مشتق منه والمشتق من اللفظ لا يقتضي الا ما يقتضيه اللفظ
وايضا فان قوله صل لا يقتضي اكثر من وجود ما يقع عليه اسم الصلوة فاذا فعل
مرة واحدة فقد وجد ما يقع عليه اسم الصلاة فوجب ان يكون ممتثلا للامر
ولهذا يصح ان يقول صليت ولو كان الامر يقتضي اكثر من ذلك لما جاز ان يقول
صليت الا ترى ان الصوم لما كان اسما لامساك جميع النهار اذا امسك بعضه
ثم افطر لا يصح ان يقول صمت لما لم يوجد ما يقع عليه الاسم واذا كان اللفظ

لا تقتضي اكثر ما يقع عليه الاسم اقتضى الوجوب به ولم يقتض ما زاد عليه الا بدليل
ويدل عليه ان الامتثال والمخالفة في الامر بمنزلة الاستثناء البر والحنث في اليمين
والدليل عليه انه اذا قرن باليمين ما يقتضي التكرار حمل على التكرار واذا قرن
بها ما يقتضي مرة واحدة حمل على مرة واحدة واذا قرن بها ما يقتضي عددها
عددا مخصوصا حمل على ذلك العدد كالامر في جميع ذلك ثم اليمين اذا كانت
مطلقة بان قال والله لاصلين بر بمرة واحدة ولا تقتضي التكرار فكذلك الامر
اذا كان مطلقا وجب ان يحصل الامتثال به مرة واحدة ولا يقف على التكرار وايضا
فانه اذا قال لوكيل طلق امراتي لم يملك ان يطلق اكثر من طلقة واحدة ولو كان
الامر يقتضي التكرار لملك ان يستوفي ما جعل له من عدد الطلقات فلما لم يجز
له الزيادة على طلقة واحدة علم ان مقتضى الامر فعل مرة واحدة فان قيل
اليمين والوكالة حكمان ثبتا بالشرع ونحن لا ننكر ان يكون في الشرع امر يحمل
على مرة واحدة وكلامنا في موضوع اللفظ في اللغة ومقتضاه عند اهل اللسان
ولا يحمل الشرع مقتضى اللفظ في موضع اللغة الا ترى انه اذا حلف لا اكلت الروس
فانه يحمل على الروس التي تؤكل وتباع في الاسواق مفردة عن الاجسام في العادة
ثم لا يدل ذلك على ان الروس في وضع اللغة تختص بها ولا تكون حقيقة فيما سواها
لما كان تعلق اليمين بها حاصل من جهة الشرع كذلك في مسئلتنا والجواب
ان اليمين والوكالة وان كانا حكمين ثبتا بالشرع على ما ذكروه الا ان
الشرع تعبدنا فيهما بموجب اللفظ في عرف اهل اللسان ومقتضاه عند ارباب اللغة
ولهذا لو قيدهما بالتكرار حمل على التكرار واذا قيدهما بعدد مخصوص حمل على ما
تقتضيه ذلك العدد في اللغة واذا علق ذلك على زمان اختص ذلك الزمان
فلو لم يكن مقتضى اللفظ مرة واحدة لما حمل الخلاف الوكالة واليمين عليه فلما اتفق
الخلاف اليمين والتوكيل الى مرة واحدة علم ان ذلك موجب اللفظ ومقتضاه في اللغة
واما الحلف على الروس فلا حجة فيه فانا لم نحمل الروس على تلك الروس بحكم الشرع
بل بمقتضى اللفظ عند اهل اللسان وذلك انهم اذا اطلقوا الروس في عرفهم
وعادتهم فانما يريدون بها الروس التي تنفصل عن الاجسام وتباع مفردة

وتؤكل مفردة عنها ولا يريدون بها روس الجراد والعصافير واذا قال احدهم اكلت الروس او قال
لعبده اشتر لي الروس فانما يريدون به الروس المعروفة والمخاطب يعقل من خطابه الروس
المخصوصة التي ذكرناها دون روس السمك والجراد واذا اشترى له عبده تلك الروس كان
مستحق اللوم والتوبيخ ولهذا كانت العرب تسمي يوم مزدلفة يوم الروس
لاكلهم روس الاضاحي فيه فان قيل النهي يوجب الكف عند اهل اللسان وقد
حملناه على مرة واحدة وكذلك في الامر وجب ان يكون مثله واحتج المخالف بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في شارب الخمر اضربوه فكرروا الضرب عليه
فعقلوا من اطلاق الامر التكرار ولو لم يكن ذلك مقتضاه وموجبه لما عقلوه
فالجواب انهم ان كانوا قد كرروا الضرب فقد امسكوا عنه
وعندهم الامر يقتضي التكرار ما استطاع فكان يجب ان يكون ما بقي في ظهرهم محل
الضرب ولم يفعلوا ذلك فدل عدولهم عن امتثالهم والامر يقتضي التكرار ابدا هو عذر
لنا عن تكرارهم وان كان يقتضي مرة واحدة وجواب آخر وهو انهم انما
عقلوا التكرار من قرينة اقترنت بالخطاب وهو انهم علموا انه صلى الله عليه وسلم قصد
بضربه الردع والزجر وذلك لا يحصل بمرة واحدة وانما يحصل بتكرار الفعل
والضرب وكلامنا في الامر المطلق الخالي عن القرائن لا في الامر المقيد بالقرائن
قالوا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم فانتهوا فامر صلى الله عليه وسلم ان ناتي من امره ما استطعنا ونحن
نستطيع الاتيان بالمامور على الدوام والتكرار فوجب ان يكون ذلك واجبا بظاهر الامر
والجواب انه لا حجة لهم في هذا الخبر ونحن قائلون بموجبه وذلك انه صلى الله
عليه وسلم امرنا بان ناتي مما امر به ما استطعنا فالذي اقتضى الامر في الفعل مرة واحدة
وما زاد على ذلك فغير مامور به ولا داخل فيه ونحن نقول انه يجب ان ياتي من الصلوة
التي امر بها ما استطاع ان قدر على فعلها من قيام اتى بها قائما وان لم يقدر فقاعدا
وان لم يقدر فموميا قالوا روي عن الاقرع بن حابس انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال الحج في كل سنة او في العمر مرة فقال صلى الله عليه وسلم في العمر مرة ولو كان الامر يقتضي
مرة واحدة لما سأله عن ذلك لانه من فصحاء اهل اللسان وارباب البلاغة والبيان
والجواب ـــ انه انما سأل عن المرة الواحدة فقد سأل عن التكرار وهو
من ارباب اللغة واهل البيان والبلاغة واهل الفصاحة فلو كان الامر يقتضي التكرار
لما حسن منه السؤال عن ذلك فكل عذرهم عن سؤاله عن التكرار ومقتضى الامر عندهم
التكرار وهو عذرنا في سؤاله عن المرة الواحدة وان كان مقتضيا من واحدة
وجواب ـــ اخر وهو انه يحتمل ان يكون سؤاله عن ذلك لتعلق الاحتمال وذلك انه
يحتمل التكرار ولو كان مقتضاه مرة واحدة فسأل عن ذلك لنفي هذا الاحتمال
لا سيما وقد راى اكثر اوامر الشرع على التكرار فربما سبق الى فهمه ان هذا
الامر ايضا على التكرار بخلاف مقتضاه فلهذا سأل عن ذلك ولا يلزم حجة قالوا
احد نوعي خطاب التكليف فحمل على التكرار والدوام باطلاقه اصله النهي
والجواب ـــ ان النهي نفي والنفي يعم وهذا اثبات يكون في موضع واحد
هذا من جهة المعنى والحقيقة صحيح يدل على صحته ذلك من جهة الاستدلال
ما ذكرناه من اليمين والخبر اذا كان انسانا لم يفعل اكثر من مرة واحدة بان يقول
صليت لم يقتض الا الصلوة واحدة ويكون صادقا في خبره ولو كان على النفي لاقتضى
العموم بان قال ما صليت وكان قد صلى واحدة فانه يكون كاذبا وفي اليمين على
الاثبات فقال والله لاصلين بر بمرة واحدة ولو كان على النفي فقال والله لا صليت
لم يبر الا بترك الصلوة على الدوام والتكرار فبان الفرق بينهما وجواب
اخر وهو ان النفي لو كان يفيد المرة واحدة لاقتضى التكرار بان قال لا تزني مرة واحدة
ماذا كان مطلقا اقتضى التكرار بخلاف الامر فانه لو علق على مرة واحدة لم يقتضي التكرار
ولذلك اذا كان مطلقا والقاضي ابو بكر لم يسلم ذلك في الامر وجواب
اخر وهو ان في النهي لو انتهى في رمضان ثم ترك الانتهاء بعده لم يحسن ان يقول انتهيت
فعلم انه لا يقتضي ما يقع عليه اسم الانتهاء وانما يقتضي التكرار بخلاف مسئلتنا فانه
اذا فعل ما يقع عليه الاسم حسن ان يقول صليت فدل على انه يقتضي ما يقع عليه

الاسم قالوا ولانا استقرينا اوامر الشرع فوجدنا اكثرها على التكرار كالصوم
والصلوة والزكوة فلو كان الامر يقتضي مرة واحدة لما ورد في الاكثر والمراد به
مرة واحدة فعلم بكثرة وروده على هذه الصفة ان ذلك مقتضاه والجواب
انه ان كان قد ورد في جملة اوامر الشرع ما يقتضي التكرار من واحدة
وهو الحج فلا يكون وروده على تلك الصفة حجة وقد ورد على خلافها ٩
وجواب ـــ اخر وهو ان في تلك المواضع التي ذكرنا لم يرد الامر فيها على
التكرار وعندهم على ما يقتضيه لانه يقتضي الدوام على الفعل ما استطاع
وهو مستطيع لفعل الصلوة في جميع الاوقات وانما وجب عليه خمس صلوات في
اوقات معلومة ولو كان مقتضاه على ما ذهب اليه لورد مقرونا بالتكرار
على هذه الصفة ولم يرد لذلك فصار حجة عليه ولم يكن له حجة فيه
وجواب ـــ اخر وهو انما حمل على التكرار في هذه المواضع لدليل قام عليه من
جهة الشرع وليس على الشرع حجة فيما يوجبه فيجوز ان يرد في الاكثر بحكم بخلاف
موجب اللفظ في اللغة وصار بمنزلة صيغة العموم في موضوعه لاستغراق
الجنس وان كان قد وردت في الاكثر والمراد بها الخصوص ولا يبطل بذلك مقتضاها
في الاصل ووضعها لذلك في مسئلتنا مثله قالوا ولان الامر يقتضي بالشيء اثبات اعتقاد
الوجوب والعزم على الفعل على التكرار فما ذكر الامر فكذلك يقتضي الفعل يجب ان يكون
على التكرار والجواب ـــ انه يبطل به اذا قيد بمرة واحدة فان اعتقاد
الوجوب والعزم على الفعل والفعل لا يكون على التكرار وجواب ـــ اخر وهو ان
اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل لم يجبا بمقتضى الامر وانما وجبا بمعنى اخر وهو
انه اذا لم يعتقد الوجوب كان مكذبا بالله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم في خبره هل
ومن كذب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما فيما طريقه التواتر يكون كافرا او فيما
طريقه الاحاد يكون مخطئا فاذا لم يعزم على الفعل كان معاندا لله عز وجل ولرسوله

وذلك حرام واما الفعل فانه يجب بالامر وليس في الامر ما يقتضي التكرار ان يحمل على
مرة واحدة قالوا ولانه لو قال له احفظ هذه الدابة فحفظها ساعة ثم تركها
لم يكن ممتثلا للامر واستحق الذم والتوبيخ ولو كان الامر يقتضي مرة واحدة لما استحق
لومه وقد فعل ما يقتضيه الامر فدل على انه يقتضي التكرار والجواب
انه انما حمل على التكرار هناك بقرينة اقترنت باللفظ وهو انه قصد بذلك ان لا يضيعها
وذلك لا يحصل الا بحفظها على الدوام فمتى تركها فلم يحفظها فلهذا توجه عليه اللوم
بخلاف مسالتنا فان قوله صل لا يقتضي الا ما يقع عليه الاسم وقد فعل ذلك فكان
ممتثلا للامر على صحة هذا انه حفظها ساعة ثم تركها لا يحسن ان يقول حفظت
ولو صلى مرة واحدة حسن ان يقول صليت ولذلك اليمين اذا كانت معقودة على الحفظ
لم يبر الا بحفظها على الدوام ولو كانت معقودة على فعل الصلاة بر بمرة واحدة
قالوا ولان الامر بالصلوة عام في جميع الازمان كما ان لفظ العموم عام في جميع
الاعيان ولهذا يصح ان يستثنى ما شاء من الازمان كما يصح ان يستثنى من لفظ
العموم ما شاء من الاعيان ثم لفظ العموم حمل في قوله اقتلوا المشركين على جميع الاعيان
وكذلك لفظ الامر وجب ان يحمل على استغراق جميع الازمان بالفعل والجواب
انا لا نسلم ان لفظ الامر يتناول الازمان وانما يتناول الفعل خاصة وافتقر
فيه الى الزمان لان فعل المكلف لا يقع الا في زمان فلم يكن الزمان من مقتضى
اللفظ فيحمل فيه على العموم وبه يخالف لفظ العموم لانه يتناول الاعيان
بنطقه فحمل على عمومه وجواب اخر وهو انه في لفظ العموم لو حلف
لاقتلن المشركين لم يبر بقتل رجل حتى يقتل جماعة بخلاف مسالتنا فانه
لو حلف لاصلين بر بصلوة واحدة قالوا ولان قوله صل يحتمل الصلاة
الواحدة وما زاد عليها على الحقيقة ولهذا يصح تفسيره بالجميع فيقول
صل صلوة وصلاتين وعشرا او خمسين صلاة ولو لم يكن اللفظ متناولا للجميع
على الحقيقة لما صح تفسيره به ولوجب ان يكون مجازا اذا فسره به فلما كان
تفسيره به دل على ان اللفظ قد تناوله واقتضاه والجواب

انا لا نسلم ان اللفظ يقتضي على مرة واحدة وتفسيره بما زاد على ذلك لا يدل على ان اللفظ
يقتضيه والدليل عليه الخبر فانه اذا قال صليت يصح ان يفسره بصلوة واحدة
وما زاد عليها من الاعداد ولا يدل ذلك على ان اطلاق اللفظ لا يقتضي اكثر من مرة
واحدة لذلك ههنا في مسالتنا مثله قالوا ولان الامر بالشيء نهي عن ضده او نهي عن تركه
ثم النهي يقتضي التكرار والدوام وهو اذا قال لا تبع ولذلك الامر وجب ان يكون مقتضيا
للتكرار والجواب ان الامر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى وان ثبت
قلنا الامر بالشيء نهي عن ضده على سبيل التبع له انه لا لفظ فيه واذا كان مستفادا
من معناه كان حكمه فان الامر يقتضي التكرار اقتضى النهي عن ضده التكرار وان
كان يقتضي مرة واحدة فالنهي عن ضده يقتضي مرة واحدة وعندنا الامر يقتضي مرة
واحدة والنهي عن ضده لا يقتضي الا مرة واحدة وهذا كما يقول في الوجوب والاستحباب
فان النهي عن ضده على التحريم وان كان الامر على الاستحباب كان النهي عن ضده على الكراهة
لذلك ههنا مثله ويخالف النهي المجرد فانه مستقل بنفسه غير تابع لغيره فحمل
على موجبه مسالة اذا ورد الامر معلقا على شرط هل يقتضي التكرار
ينبني على الامر المطلق فان قلنا انه يقتضي التكرار فالمعلق على الشرط ايضا يقتضي
التكرار وان قلنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار ففي الامر المعلق على
شرط وجهين اصحهما انه لا يقتضي التكرار والدليل عليه انه امر لو كان مطلقا
اقتضى مرة واحدة فاذا كان معلقا على شرط اقتضى مرة واحدة اصله اذا قال
صل مرة واحدة فانه لا فرق بين ان يطلقه وبين ان يعلقه على شرط فيقول
صل اذا زالت الشمس مرة واحدة ولذلك في مسالتنا اذا لم يتقيد الامر بالمرة الواحدة
وجب ان يستوي اطلاقه وتقييده بالشرط ولان الامر المعلق بالشرط هو الامر
المجرد عن الشرط ذلك الفعل وانما افاد تعليقه بالشرط تخصيصه بزمان او مكان
وتخصيص الفعل بزمان او مكان لا يغير صفته عما كان عليه في غيره لكن الزمان
والمكان وليس في لفظ الشرط ما يقتضي التكرار فوجب ان يبقى الامر على مقتضاه عند
اطلاقه فمقتضاه عند التجرد عن الشرط وجب ان لا يستفاد منه الا التعليق بالشرط
على ما يقتضيه من الاختصاص بالزمان والمكان ولا يسقط بذلك صفة الفعل
وموجب اللفظ لعدم ما ينبي الشرط فيه ويدل عليه ان العرب فرقوا بين قولهم

افعل كلما طلعت الشمس وبين قوله افعل اذا طلعت الشمس والدليل عليه
الوضع والشرع اما الوضع فهو ان في احد اللفظين كلمة وضعت في
اللغة للتكرار وهي كل وليس في اللفظ الاخر كلمة وضعت للتكرار
لانا اذا لم توضع للتكرار هذا من جهة الحقيقة واما من جهة الشرع فان
الفقها اجمعوا انه اذا قال لامراته كلما دخلت الدار فانت طالق انه يقتضي
التكرار كلما دخلت الدار طلقت حتى يستوفي ما يملك من عدد الطلقات واذا قال
لها اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ولو دخلت ثانيا لم تطلق
ولم يجمعوا على الفرق بينهما في التكرار الا ان احدهما عند اهل اللغة وارباب
البيان يقتضي التكرار والاخر لا يقتضيه فان قال ذلك حكم ثبت له من جهة
الشرع قيل الشرع لا يغير ما يقتضيه اللفظ في اللغة وموضوعه عند العرب ولو
لم يكن ذلك مقتضاه لما حمل عليه ويدل عليه ان الامر المطلق عام في جميع
الزمان فاذا علق على شرط فقد اختص ببعض الاحوال فاذا كان المطلق في
جميع الاحوال لا يقتضي التكرار فلان لا يقتضي ذلك اذا دخله التخصيص اولى
واحرى كالعموم اذا دخله التخصيص لا يقتضي الاستغراق واحتج المخالف بان اكثر
الاوامر الواردة في الشرع المعلقة على الشرط على التكرار كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل فيجب اقامة الصلوة كلما زالت الشمس وقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فيجب كلما قام الى الصلوة من النوم الوضوء
وكقوله ان كنتم جنبا فاطهروا فكلما وجدت الجنابة وجب عليه الطهارة وقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فكلما شهد الشهر وجب عليه صومه وغير ذلك من
الاوامر ولو لم يكن مقتضاه التكرار لما تكرر وروده في الشرع على التكرار
والجواب ان ذلك قد ورد الامر المعلق على الشرط والمراد به التكرار فقد ورد
والمراد به الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج فانه معلق على الاستطاعة ولا يتكرر بتكرر

الاستطاعة وجواب اخر وهو انه في تلك المواضع حملناه على التكرار لدليل دل عليه
من جهة الشرع من اجماع الامة او صفة وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
كان صلى الله عليه وسلم يكرر الصلوة للزوال ويصوم شهر رمضان في كل سنة ويغتسل
كلما اصابته الجنابة ونحن لا نمنع ان يرد الدليل من جهة الشرع الا لتكرر على خلاف ما يقتضيه
اللفظ وانما نتكلم في مقتضاه عند اهل اللسان وموضوعه في اللغة قالوا ولان تعليق الامر
بالشرط كتعليق الحكم بالعلة لان كل واحد منهما سبب فيه ثم الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرر
العلة ولذلك الحكم المتعلق بالشرط وجب ان يتكرر بتكرره والجواب احدها انا لا نسلم
ان الامر بالشرط كتعليق الحكم بالعلة لان العلة اما ان يكون مقتضية للمقتضي او امارة او دلالة
عليه وايهما كان فانه يقتضي وجود الحكم فان وجود العلة الموجب يقتضي وجود الموجب فلذلك
وجود الدليل يقتضي وجود المدلول وليس الشرط فانه مصحح للحكم وليس بعلة فيه ولا دليل
عليه فهو كالطهارة في الصلوة شرط في صحتها وليس بعلة المصححة لادلتها والمصحح للشي
لا يقتضي ان يوجد بوجوده ويتكرر بتكرره قالوا اولان النهي المعلق على الشرط يقتضي
التكرار فكذلك الامر المعلق على الشرط يقتضي التكرار ولذلك الامر المعلق على الشرط وجب
ان يقتضي التكرار والجواب انا لا نسلم ان النهي على قول بعض اصحابنا فانه اذا كان
معلقا على شرط بان قال اذا زالت الشمس فلا تؤذن فانه لا يقتضي التكرار وان سلمنا فالمعنى
فيه ان النهي المطلق يقتضي التكرار ولذلك المعلق على شرط بخلاف ما سلمنا فالفرق
ان النهي المطلق ~~يقتضي التكرار ولذلك المعلق على شرط~~ فان الامر المطلق لا يقتضي التكرار
فكذلك المعلق على الشرط وكلامنا في هذه المسالة مع اصحابنا مع من سلم انه يقتضي مرة
واحدة مسالة اذا تكرر الامر فقال صل صل هل يقتضي الامر الثاني استئنافا وبعض
امور لا تنبني على ما ينبني عليه الامر المفرد فان قلنا انه يقتضي التكرار فلا فائدة في ذكر
الامر الثاني لان الامر الاول قد استغرق الاوقات في التكرار فيجب عليه ما استطاع
الى قيام الساعة ولا يتصور تكليفه الفعل بحكم الامر الثاني لانه لا سبيل الى الامتثال

استعماله بالامر الاول وحمل الثاني على التاكيد قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة ففيه وجهان قال ابو بكر الصيرفي لا يقتضي التكرار ومنهم من قال الامر الثاني يقتضي فعلا ثانيا قال الامام رحمه الله ويمكن تفريع هذين الوجهين من قولين للشافعي رضي الله عنه في الفروع وهو اذا قال لزوجته انت طالق طالق ولم يكن له نية الاستئناف في الكلمة الثانية ففيه قولان منصوصان احدهما تقع بالكلمة الثانية طلقة ثانية والقول الثاني انه تقع طلقة واحدة وتكرر الكلمة الثانية فيشبه ان يكون الوجهان خرجا من هذين القولين فلا يتوجه على هذا اعتراض معترض بان يقول هذا فرع علم الاصول الفروع لانا قصدنا بذلك تعريف مذهب الشافعي رحمه الله وان هذين الوجهين يخرجان على اصله على ما بيناه والدليل على انه يقتضي فعلا ثانيا هو انك تقول امران لو انفرد كل واحد منهما اقتضى ايجاد فعل فاذا اجتمعا وجب ان يقتضيا مثل اصله الامر بعبادتين كالصلاة والصوم وغيرهما وان شئت قلت كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فوجب ان يقتضي ايجاد الفعل كما لو كانا في عبادتين ولان الامر الثاني كالامر الاول في الافادة لان الصيغة تلك الصيغة واللفظ ذلك اللفظ فاذا اقتضى الاول ايجاد الفعل فكذلك الثاني واحتج المخالف بان الامر يحتمل التاكيد ويحتمل الاستئناف فلم يجز ايجاب الفعل به مع الشك والاحتمال والجواب انه يحتمل ذلك على ما ذكرناه الا انه في الايجاب اظهر لان الصيغة موضوعة في اللغة للايجاب واللفظ المطلق اذا ورد به الشرع وجب حمله على اظهر احتماليه قالوا ان الاوامر الشرع قد تكررت في الشيء الواحد ولم يتكرر الفعل بتكرارها قال الله تعالى اقيموا الصلوة في عدة مواضع من القران ولم يقتض ذلك اقامة الصلوة الواحدة في اليوم الواحد مرارا بتكرار الامر فدل على انه لا يقتضي التكرار والجواب انا انما حملنا تلك المواضع المتكررة على الصلوة الواحدة لدليل دل عليه من جهة الشرع لا بمقتضى اللغة وكلامنا في مقتضى اللفظ ثم لو كان السيد من العرب اذا قال لعبده اسقني وكرر الامر عليه اخرى لم يقتض ذلك تكرار الفعل منه وان وجد دال منه يكون مقصده واحد [illegible] اقتضاه من هذا الموضع فلو كان تكرار الامر يقتضي تكرار الفعل [illegible]

والجواب انا لا نسلم ذلك اذا تجرد الامر عن قرينة من شاهد حال او غيره يدل على انه لو قصد به التاكيد فانه لا يحمل على التكرار وجواب اخر وهو انا حملناه على مرة واحدة هناك بحكم العرف وذلك لان العرف انه قصد باستدعاء الماء يشربه لحاجته اليه وحمل الماء اليه مرة واحدة فيه كفاية له في الحال فلم يحتج الى تكراره بخلاف مسالتنا فانه ليس بيننا وبين الله تعالى في خطابه عرف يحمل عليه فوجب ان نحمله على موجبه في اللغة وجواب اخر وهو ان الادمي لا غرض له في تفريق الامر سوى التاكيد ولو اراد الفعل مرتين لجمع بينهما في الذكر وصرح بهما في اللفظ فقال اسقني سقيتين وليس كذلك خطاب صاحب الشرع فانه الى ارادته على حسب ما يرى المصلحة وقد يرى المصلحة في تفريق الامر على مرتين

باب في الامر هل يقتضي الفور ام لا

اذا ورد الامر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على الفور لانه لا يخلو اما ان يعتقد في الامر الوجوب او يعتقد عدم الوجوب لان الانسان لا يخلو من اعتقاده فان اعتقد انه غير واجب فقد كذب الله تعالى وكذب رسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما وذلك يوجب الكفر فيما طريقه القطع والفسق فيما طريقه الظن اذا لم يكن في محل الاجتهاد واذا لم يعزم على الفعل كان معاندا لله ولرسوله وذلك يوجب الكفر والفسق واما الفعل فانه ينبني على المسالة الماضية فان قلنا ان الامر المطلق يقتضي التكرار ما استطاع فانه يجب عليه الفعل على الفور لان الزمان الاول داخل في جملة الازمنة التي اقتضى الامر تكرار الفعل فيها واستغراقها به فلا يختص وجوبه على الفور في هذه المسالة وانما يعود الى ان يقتضي الامر التكرار فيدخل فيه ذلك وان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة فهل تكون المرة على الفور ام لا اختلف اصحابنا فيه على وجهين فمنهم من قال ان الامر يقتضي الفعل على الفور وهو اختيار القاضي ابي حامد المروزي وابي بكر الصيرفي وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة ومن اصحابنا من قال انه لا يقتضي الفور وهو اختيار الشيخ ابي حامد والقاضي ابو الطيب وقال القاضي ابو بكر يتوقف فيه فلا يحمل على الفور ولا على غير الفور الا بدليل وربما غلط بعض اصحابنا في العبارة عن هذه المسالة فقال الامر يقتضي الفور والتراخي وهذه

العبارة ليست صحيحة لان احدًا لم يقل ان الامر يقتضي التراخي وانما يقولون هل يقتضي الفور
ام لا والدليل على انه لا يقتضي الفور هو ان الامر بالصلاة لا يقتضي الا ما يسمى صلاة واي
زمان صلى فقد وجد منه ما يسمى صلاة ولانه في اي حال صلى من حضر او سفر او صحة
او مرض فقد وجد منه ما يسمى صلوة ثم في اي حال صلى يكون ممتثلا للامر فكذلك في اي
زمان وجد الفعل وجب ان يكون ممتثلا للامر ويدل عليه ايضا انه اذا صلى في الزمان
الثاني يحسن ان يقول قد امتثلت كما انه اذا صلى في الحالة الاولى من حال الامر يحسن
ان يقول امتثلت ولا يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال فيهما وجب ان يكون ممتثلا
ويدل على ان الامر لا يقتضي الا ايجاد ما يقع عليه الاسم ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
احرم وامر اصحابه بالاحرام فصدهم المشركون عن مكة فامر صلى الله عليه وسلم
اصحابه بالاحلال فلم يفعلوا حتى حلق صلى الله عليه وسلم ثم حلقوا فجا عمر رضي الله عنه الى
ابي بكر رضي الله عنه فقال الم يعدنا الله تعالى ان ندخل المسجد الحرام فقال لتدخلن
المسجد الحرام ان شا الله امنين فقال لم يقل متى وسندخل ان شا الله تعالى
ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفعل الا امر الله عز وجل فيتمسك وجه الدليل
منه انه عقل من الامر في الاية وجود الفعل حاجه دون الفور ولهذا اجاب
عمر رضي الله عنه به فان قيل يقول عمر هو الحجة عليكم وانه اقتضى من
الامر الفور فلو لم يكن الامر يقتضي ذلك لما اقتضى عمر ذلك منه لانه من اهل اللسان
واصحاب الفصاحة والتبيان والجواب ـــ ان عمر رضي الله عنه لم يعقل
الفور من صيغة الامر وانما عقل ذلك وذهب اليه من قرينة اقترنت بالامر وذلك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد راى في النوم كان مفاتيح الكعبة قد رفعت
اليه فكان صلى الله عليه وسلم قد امر اصحابه واحرم وجاوا قاصدين الدخول
مكة فاعتقد عمر الفور في الامر بهذه القراين التي اقترنت وابو بكر رضي الله عنه
عقل موجب اللفظ في اللغة واجاب به ويدل عليه ان الامر يقتضي الفعل
ولا يتناول ولا ينطق به زمانا ولا مكانا وانما يفتقر الى الزمان والمكان في الفعل
لان فعل الفعل لا يقع الا في زمان ومكان من ضرورته وتقدير انه في اي مكان
فعل المامور به يكون ممتثلا للامر ولا يختص الامتثال في مكان من الامكنة
بحكم الامر فلذلك وجب ان يصير ممتثلا للامر في اي زمان فعل المامور

به ولا يختص بزمان بعينه وان شئت قلت لا بد للفعل من زمان
ومكان ثم المكان لا يتعين بالامر ولذلك الزمان ونحوه احد طرفي الفعل
فلم يتعين بالامر كما كان فان قيل لا نسلم ان المكان لا يتعين عليه الفعل
في المكان الذي صادفه الامر فيه فورود الخطاب عليه لا يجوز له التاخير
عنه والجواب ـــ ان تعيين ذلك المكان للفعل لم يكن مقتضى الامر
وانما كان بمقتضى الفور الذي اوجبه الامر وذلك انه اذا كان الفعل على الفور
فلا يمكنه ان ياتي به على الفور الا بالمبادرة اليه في المكان الذي ورد الخطاب
فيه باختصاصه بذلك المكان بحكم الفور لان الامر اقتضى مكانا معينا
والدليل عليه ان الامر لو اقتضى تعيين المكان الذي ورد فيه لوجب عليه من المكان
اتمام الفعل فيه ولم يجز له مفارقته ولا خلاف انه لو شرع في الصلوة الذي
ورد الامر فيه ثم رجع منه الى مكان اخر او كان في سفينة فسارت السفينة
او شرع في الصوم في الحضر بالامر ثم سافر فانه يبني على صومه ولا يمنع
من السفر ولو كان المكان قد تعين لما جاز اتمام الفعل في غيره ويدل
عليه ان الطاعة والمعصية بمنزلة البر والحنث في اليمين ثم ثبت
وتقرر انه لو قال والله لاصلين فانه بر بفعل الصلوة في اي زمان فعل
فيه ولا يقف البر في اليمين على فعل الصلاة على الفور لذلك الطاعة في الامر
وجب الا يقف الفعل فيها على الفور ويدل عليه ان قوله اقتلوا المشركين
عام في الاعيان وعام في الازمان ثم ثبت وتقرر انه اي شخص قتل من
المشركين يكون ممتثلا للامر ولا يتعين في شخص بعينه ولذلك
الزمان وجب الا يتعين بالامتثال بل في اي زمان فعل وجب ان يصير ممتثلا
واحتج المخالف بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمبادرة الى المامور
به على الفور مسارعة الى المغفرة لانه طاعة وقربة فوجب ان يكون

واجبًا عليه والجواب ــــــ ان المراد به التوبة والانابة الى الله تعالى
والاقلاع عن المعاصي فانه يغفر بها الذنوب ويكفر بها السيئات
وتحقيقه المغفرة فيه توجد وعندنا التوبة من المعاصي واجبة على
الفور ولا يجوز تاخيرها وجواب ــــــ اخر انه عام فنخصه
بدليل ما ذكرناه قالوا ويدل عليه قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وفعل المامور به على الفور من استباق الخيرات والجواب انا نحمله
على الاستحباب بدليل ما قدمناه قالوا احد نوعي خطاب
التكليف فاقتضى الفور باطلاقه كالنهي والجواب ــــــ
انه لو كان كالنهي لاقتضى التكرار لان النهي يقتضي التكرار فلما لم
يقتضي التكرار دل على انه ليس بمنزلة النهي فلم يجز اعتباره به
وجواب ــــ اخر نحمل هذا فرقا فنقول هذا المعنى في الاصل
انه يقتضي التكرار والزمان الاول من جملة الازمنة الداخلة
في الاستطاعة ولهذا وجب عليه الانتهاء على الفور بخلاف
مسئلتنا فان الامر لا يقتضي التكرار وانما يقتضي فعل مرة واحدة في
اي زمان فعل وجب ان يكون ممتثلا ونحن نتكلم في هذه المسئلة
مع من سلم لنا ان الامر يقتضي مرة واحدة وجواب ــــ
اخر وهو انه في النهي اذا لم يفعله على الفور وانتهى بعد ذلك
لم يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال فيقول امتثلت
فلهذا اقتضى الفور بخلاف الامر فانه لو لم يفعل ــــ

على الفور وفعله بعد ذلك في الزمان الثاني حسن ان يخبر
عن نفسه بالامتثال فيقول امتثلت فيدل على ان الامر
اقتضى ما يقع عليه الاسم في اي زمان حصل وجب ان يكون
ممتثلا وجواب ــــ اخر وهو انا قد بينا
ان النهي نفي وحكم النفي يخالف الاثبات في اقتضاء العموم
وقد ذكرنا الفرق بينهما بالخبر والتعيين فيما مضى ما يغني عن
الاعادة قالوا ولان الامر بالشيء نهي عن ضده او نهي عن
تركه والنهي يقتضي الترك على الفور فكذلك الامر وجب
ان يقتضي الامر على الفور والجواب ــــ
انه يبطل به اذا قال له افعل متى شئت فان الامر بالشيء نهي عن
ضده على ما ذكرنا والنهي بمجرده يقتضي وهذا الامر
لا يقتضي الفور وجواب ــــ اخر ان هذا لو كان
صحيحا لوجب ان يقتضي الفعل على الدوام لان الامر بالشيء نهي عن
ضده والنهي المجرد يقتضي الترك على الدوام ولما لم يجز ان
يجعل النهي دليلا على اثبات التكرار في الامر بهذا الطريق
لم يجز ايضا ان يجعل دليلا على اثبات الفور وجواب ــــ
اخر وهو ان الامر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى لا من حيث
اللفظ وذلك انه لا يومر بالشيء ويكون ضده مباحا له لانه

يسقط بذلك مقتضى الامر بالايجاب فاذا بان لنا ان النهي
مستفاد من معناه كان كولا عليه في صفته فان كان
الامر على الفور اقتضى النهي عن ضده على الفور
وان لم يكن الامر على الفور جاز الفعل في كل
زمان فان النهي عن ضده ايضا لا يكون على الفور بل
يكون الامر متضمنا للنهي عن فعل صلاة على وجه
لا يفوت به المامور به فليس لهم في هذا النهي الذي تضمنه
الامر حجة والنهي المجرد قد تكلمنا عليه وبينا المعنى
فيه ولان النهي المجرد مستقل بنفسه واعتبر مقتضاه
وموجبه بنفسه ومن مسلكنا النهي تابع الامر مبني
عليه في حكمه فالواو لان الامر يقتضي الفعل فيمن قال
انه يخير بين الفعل في الزمان الاول وبين الفعل في الزمان
الثاني فقد اثبت تخييرا لا يقتضيه اللفظ من غير دليل
وذلك غير جائز والجواب

انه يبطل

حسبنا الله ونعم الوكيل

فقد اثبت تخييرا لا يقتضيه اللفظ من غير دليل وذلك غير جائز والجواب
انه يبطل بالمكان فان اللفظ يقتضي الفعل على ما ذكروا ولا يقتضي التخيير بين
المكانين ثم يخيرناه بين ان يفعل في هذا المكان وبين ان يفعل في غيره وذلك
تخيير لا يقتضيه اللفظ ويبطل بالفاعل فانه يخير في الصوم اذا امر به بين ان يصوم
حاضرا وبين ان يصوم مسافرا وبين ان يصوم صحيحا وبين ان يصوم مريضا
وكذلك في الصلاة وهذا اثبات تخيير لا يقتضيه اللفظ ويبطل ايضا بقوله اقتل
فانه لا يقتضي التخيير بين شخص وشخص في القتل وانما يقتضي مجرد القتل ثم خير في
قتل من شاء من الاشخاص من المشركين وذلك تخيير لا يقتضيه اللفظ وجواب
اخر انا ان كنا قد اثبتنا تخييرا لا يقتضيه اللفظ فقد اثبتوا بقولهم ان الامر على الفور
تعيينا وتخصيصا بالزمان الاول لا يقتضيه اللفظ لان اللفظ لا يقتضي اكثر من الفعل
فليس للزمان الاول فيه ذكر ولا للزمان الثاني فتعيين الزمان الاول للفعل تعيين لا يقتضيه
اللفظ فوجب ان يكون على قوله باطلا فلزمهم مثل ما الزموا وجواب
اخر انا لا نسلم انا اثبتنا تخييرا لا يقتضيه اللفظ لان اللفظ عام في جميع الازمان
ففي اي زمان فعل كان ممتثلا للحكم الاترى انا لو اجمعنا على ان الفعل في
الزمان قربة وطاعة يسقط به الفرض ويحصل به الامتثال فوجب انه في الزمان الثاني
يكون قربة وطاعة يصير به ممتثلا فعليه الدليل والجواب ان
الدليل الذي اقتضى كون الفعل قربة وطاعة في الزمان الاول هو الذي اقتضى كونه قربة وطاعة
في الزمان الثاني وهو شاء والامر له والايثار بما يقع عليه اسم المامور به فاذا كان
ممتثلا بالفعل في الزمان الاول لما ذكرنا والامر له وجب ان يكون ممتثلا في الزمان الثاني
لان ذلك الامر يتناوله ايضا لانه ليس فيه ما يقتضي اختصاصه بالزمان الاول ●
وجواب اخر ان هذا يبطل بالفاعل فانه اذا امر بالصوم

في الحضر وإذا اجتمعنا على أنه يصير ممتثلاً للأمر بفعله في الحضر مرادا إن سافر
وصام كان ممتثلاً للأمر ولا يقال إنا أجمعنا على أنه يصير ممتثلاً بالفعل
في السفر افتقر إلى دليل بل قيل الذي اقتضى كونه ممتثلاً في إحدى الحالتين
هو الذي اقتضى في الحالة الثانية كذلك في مسألتنا مثله فإن قالوا
ولأن الأمر يتضمن ثلاثة أشياء اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل وتعيين
الفعل ثم ثبت وتقرر أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على الفور
وكذلك الفعل وجب أن يكون على الفور والجواب أنه يبطل به
إذا قال افعل متى شئت فإن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على
الفور ثم الفعل ليس على الفور وجواب آخر وهو أن اعتقاد الوجوب
فيه والعزم على الفعل على التكرار والدوام والفعل ليس على الدوام فلو كان
بمنزلتهما لوجب أن يعتبر فيه التكرار على الدوام كما اعتبر فيهما ●
وجواب آخر وهو أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل ليس
من مقتضى الأمر وموجب اللفظ وإنما وجب كل واحد منهما على
الفور لدليل دل عليهما فوجب اعتقاد الوجوب لتصديق الله عز وجل
والتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما لأن تركه تهمة كفر
وفسق وخطأ ووجب العزم على الفعل لأن تركه لعناد الله عز وجل
وعناد رسوله صلى الله عليه وسلم وعنادهما يوجب الكفر والفسق
والضلال وليس كذلك الفعل فإنه تجب بمقتضى الأمر وليس في الأمر ما يدل
على الفور فإن قالوا ولأن الأمر لو لم يقتض الفور لوجب إذا قال
افعل وعجل أن يكون مجازا ولما كان حقيقة دل على أن اللفظ
اقتضاه والجواب أن هذا هو الحجة عليكم فإنه لو كان

مقتضاه الفور لما حسن أن يقول افعل وعجل ألا ترى أن صوم رمضان لما كان
على الفور بدخول فيه بطلوع الفجر لا يحسن أن يقول فيه صم وعجل فلما
لم يحسن ذلك دل على أن الأمر لا يقتضي الفور وجواب آخر أنه
يبطل بقوله اقتل مشركا فإنه عام في جميع الأعيان لا يختص بعين منها
وإذا قال اقتل زيدا المنصوص به وكان حقيقة فيه ولا يقال إن ذلك اللفظ لما
لم يقتض الاختصاص في شخص بعينه وجب إذا عينه في رجل أن يصير
مجازا كذلك هاهنا وجواب آخر وهو أن المجاز نقل اللفظ
عما وضع له واستعماله في غيره كاستعمال الحمار في الرجل البليد ونحن
نقول الأمر يقتضي الفعل في الزمان الثاني حتى إذا عين في الزمان الأول
يصير مجازا فيه وإنما نقول إنه يحتمل الزمان الثاني كاحتماله الزمان الأول وفي
أي الزمانين فعل صار ممتثلا للأمر وتعين أحدهما باللفظ لا يصير اللفظ به
مجازا فإن قالوا ولو قال السيد لعبده اسقني ماء فأخره ولم يسقه على الفور
استحسن العقلاء توبيخه ولومه وتأديبه على تأخيره على اختلاف طباع الناس
في ذلك ولو لم يكن مقتضى الأمر الفور لا تستقبح منه ذلك ولم يستحسن
والجواب أنا حملناه على الفور في هذا الموضع لقرينة
اتصلت بالأمر من جهة الأمر وهي أن العادة من السيد إذا طلب الماء من
عبده فإنما يطلبه لحاجة فوجب عليه المبادرة إلى امتثال أمره لوقوع
الحاجة إليه وحسن تأديبه على التأخير لهذا المعنى وليس كذلك خطاب
الله عز وجل فإن المقصود منه التكليف ولا يوصف الله عز وجل ولا رسوله
صلى الله عليه وسلم بالحاجة إلى ما أمر من الفعل وإنما القصد أن التعبد على سبيل
التعبد خاصة فبقي الأمر بمجرد الفعل في أي زمان فعل وجب أن يكون ممتثلا

حتى لو صدر الامر من السيد لعبده من غير قرينة تقترن به لم نسلم انه يقتضي
الفور فإن قالوا استدعا فعل بقول مطلق فاقتضى الفور كالايجاب
في البيع فانه يقتضي القبول على الفور كذا هاهنا والجواب ان
الايجاب لم يقتض الفور في القبول بمقتضى اللفظ وانما ذلك حكم ثبت من
جهة الشرع وكلامنا في مقتضى اللفظ عند اهل اللسان فلا يلزم ما ثبت من
الحكم من الشرع دليلا على مقتضى اللغة وهذا المعنى هو ان القبول جواب الايجاب
ومن شرط الجواب للخطاب ان يكون متصلا به على الفور فاما اذا تراخى عنه
خرج ان يكون جوابا له ولهذا المعنى اعتبر الفور فيه وليس كذلك الامر فانه
ابتدا خطاب ورد من الله تعالى لاستدعا الفعل ففي اي زمان فعل وجب
ان يصير ممتثلا ولانه لم يتصل به قرينة تدل على الفور فإن قالوا
ولانا لو قلنا ان الامر لا يكون على الفور لادى ذلك الى اسقاط المامور به
والحاقه بالنفل وذلك انه اذا اخر الفعل عن الفور فمات لا تخلو اما ان
تقولوا انه يأثم او لا يأثم فان قلتم انه لا يأثم فقد الحقتموه بالنفل فان
صفة النفل ان لا يتعلق بتركه وتاخيره عقاب واذا مات لم يكن
عليه في ذلك مأثم وقد ابطلتم هذه الصفة للفرض وليس الفرض كالنفل
وان قلتم انه يأثم اما ان يتعلق المأثم بالموت او بالتاخير عن الفور فلا يجوز
ان يتعلق بالموت لانه لا طريق له الى العلم بالموت متى يأتيه فتعلق المأثم
بمعنى لا طريق الى معرفته غير جائز وايضا فان الموت من فعل الله تبارك
وتعالى لا صنع له فيه فلا يجوز ان يكون المأثم عليه متعلق وان قلتم انه يأثم في حال
الحياة فلا وجه لتعلق المأثم الا بالتاخير عن الفور فثبت انه على الفور
والجواب ان ابا علي محمد بن خيرون من اصحابنا قال اذا

مات لا يأثم بحال وعلى هذا لا يؤدي الى تشبيه الفرض بالنفل لانا نميز احدهما
عن الاخر باشيا فمنها انه يجب في الفرض اعتقاد الوجوب والعزم على
الفعل وفي النفل لا يجب ذلك وان حضره الموت وكان مما يدخله
النيابة وجب عليه الوصية بخلاف النفل وفي بعض هذه الوجوه كفاية
للتمييز بين الفرض والنفل وجواب اخر وهو انه يبطل بما دل عليه
الدليل من جهة الشرع على التراخي من العبادات كقضاء رمضان والكفارات
فانه لا يتعلق بتاخيرها مأثم واذا مات لم يأثم ولا يدل ذلك على انها على
الفور فكل عذر لهم في هذه الاوامر وهي على التراخي والمأثم غير متعلق
بها وان فاته الفعل بالموت فهو عذرنا في الامر المطلق ومن اصحابنا من قال
انه يأثم اذا فاته الفعل بالموت فعلى هذا انما يأثم على انه اذا ظهرت له
امارات الفوات بان يظهر له من نفسه الضعف والعجز والمرض والكبر
والاجل في طريق الحج لخندق وغلب على ظنه انه ان اخر عن هذه السنة لم
يمكنه ان يفعل فانه يكون بالتاخير عن هذه السنة مفرطا اثما فان اتته
المنية فجاة فلا اثم ومثل ذلك جايز لان الوصية كانت في ابتدا الشرع
واجبة وكان المأثم فيها متعلقا على ظهور امارات الموت فاذا جاءته
المنية بغتة لم يأثم كذلك هاهنا فان قالوا ولانا لو قلنا ان الامر لا
يكون على الفور لادى الى ان يتعلق بزمان مجهول غير معين ولا يجوز ان يتعلق
الامر بزمان مجهول غير معين الدليل عليه انه لا يجوز ان يعلق الامر بالفعل
بزمان معين غير مبين فيقول افعل في زمان اريده ولا ابينه كذلك هاهنا
والجواب ان المعنى فيه اذا علق الامر على زمان معين غير مبين انه
يؤدي تعليقه عليه الى الاخلال لانه لا يمكنه فعل المامور به لانه لا سبيل

له الى معرفة الزمان الذي يريده بعينه ليفعل فيه المامور به والتكليف لا
يجوز ان يرد بما لا يمكن فيه الامتثال بخلاف مسئلتنا فان الامتثال هاهنا
يمكن لانه في اي زمان فعل كان ممتثلا للامر فتعليقه بزمان لا يؤدي الى
تعذر الامتثال فلهذا جاز ان يتعلق به وفرق بينهما الا ترى انه لو قال اقتل
مشركا بعينه اريده ولا ابينه فانه لا يجوز التكليف بمثل ذلك لانه لا يمكنه
الامتثال فيه ومثله لو قال اقتل مشركا واطلق كان ذلك خطابا صحيحا وان
تعلق به مجهول لما كان له الى الامتثال سبيل كذلك هاهنا واحتج
من قال ان الامر على الوقف بان الامر يحتمل الفور ويحتمل التراخي فاذا
احتمل كل واحد منهما وجب الوقف فيه حتى يعلم المراد كلفظ العموم
لما كان يحتمل العموم ويحتمل الخصوص وجب التوقف فيه حتى تقوم الدلالة
كذلك هاهنا والجواب انه يبطل بحال الفاعل فانه اذا
قال صل فانه يحتمل انه يريد به صل صحيحا او مريضا او حاضرا او مسافرا او صايما
او مفطرا ثم لا يجوز التوقف في اللفظ بسبب احتماله لهذه الاحوال بل في اي
حال فعل كان ممتثلا لان الحال لا ذكر لها في الامر وكذلك الزمان مثله واما
العموم فلا نسلم فان عندنا يقتضي استغراق الجنس والطبقة وله صيغة تقتضي
ولو سلمنا فالمعنى فيه ان هناك لفظا يتناول الاعيان وهو يحتمل العموم
والخصوص فجاز ان يتوقف فيه بخلاف مسئلتنا فانه ليس هاهنا لفظ يتناول
الزمان ولفظ الامر يتناول الفعل خاصة فلا يجوز التوقف في مقتضاه
باحتماله لما ذكرناه فيه كما بينا في حال الفاعل

مسئلة

اذا امر الله تعالى لعباده في وقت فانه ينظر فيه فان كانت العبادة تستغرق
الوقت الذي شرعت فيه ولا يتسع لغيرها كصوم شهر رمضان فان الوجوب

يتعلق باول الوقت فيجب عليه المبادرة الى فعل العبادة اذا دخل وقتها لانه اذا
اخرها عن الوقت اخرجها عن وقتها وذلك غير جايز وان كان الوقت يتسع
لامثالها كالعبادات كالصلاة ونحوها فان الوجوب عندنا يتعلق باول
الوقت وجوبا موسعا يجوز له التاخير الى اخر الوقت وهل يجب عليه العزم
على الفعل في اول الوقت اذا اخر الوقت بدلا عن الفعل في اوله فيه وجهان من
اصحابنا من قال يجب ومنهم من قال لا يجب واكثر اصحاب ابي حنيفة قالوا
يتعلق الوجوب باخر الوقت واختلف القايلون به فيمن صلى في اول
الوقت ما حكم صلاته فمنهم من قال انها تقع نافلة غير انها تمنع وجوب الفرض في
اخر الوقت فيخرج المكلف من الزيادة اذا كان قد صلى الصلاة في اول وقتها
ولم يتوجه عليه فرض صلاة قط على قول هذا القايل ومنهم من قال انها تكون موقوفة
على ما يكون من حاله في اخر الوقت فان كان من اهل الوجوب في اخر الوقت تبينا
انها وقعت واجبة وان خرج في اخر الوقت عن ان يكون من اهل الوجوب
بجنون او حيض تبينا انها وقعت نافلة وقال الحسن الكرخي يتعلق الوجوب
بوقت غير معين ويتعين بالفعل في اي وقت فعل وقع الفعل فيه واجبا وقبل
الفعل لا وجوب عليه دليلنا هو ان المقتضي للوجوب
هو الامر والامر قد توجه سمعه في اول الوقت كما توجه سمعه في اخره لقوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ولهذا يجوز له الفعل في الوقتين
بحكم الامر فاذا كان اول الوقت كاخره في تناول الامر له ثم الوجوب ثابت
في اخر الوقت وكذلك في اوله وجب ان يكون ثابتا لان المقتضي للوجوب
حصل ولا يجوز ان يوجد المقتضي ويتخلف عنه مقتضاه فان قيل

لا نسلم ان الامر يقتضي الوجوب على الاطلاق وانما يقتضي الوجوب اذا كان
معلقا على زمان مضيق فاما اذا كان معلقا على زمان موسع فلا يقتضي الوجوب
في اوله وانما يقتضيه في اخره اجاب الامام رحمه الله بان قال
انا لا نرجع في المقتضي للوجوب الى المذاهب لتؤثر فيه الممانعة وانما نرجع
في ذلك الى المقتضي للوجوب في الحقيقة والمقتضي للوجوب في الحقيقة هو
صيغة الامر المجردة عن قرينة الاستحباب وهذه الصيغة المطلقة قد
تناولت اول الوقت كما تناولت اخره وهذه الحقيقة لم تترك ممانعتها الا
على طريقة من يقول انها تقتضي الاستحباب الا ترى ان الامر على الوجوب
فاذا كان المقتضي للوجوب ما ذكرناه من صيغة الامر وقد استويا فيه وجب ان
يستويا في الوجوب ولم يؤثر ما ذكر من الممانعة فان قيل
يجوز ان يستويا في تناول الامر لهما ويختص الوجوب باحدهما دون الاخر الا ترى
ان اول الوقت واخره يستويان في الوجوب عندكم للفعل فيهما ثم يختلفان في جواز
التاخير وتعلق الماثم به مع تساويهما في الوجوب فكذلك في مسئلتنا مثله وهذا
السؤال للصيمري اجاب الامام رحمه الله بان قال تساويهما في
تناول الامر يقتضي التساوي في الوجوب لان المقتضي للوجوب هو الامر ووجود
الموجب يقتضي ثبوت الموجب عليه واما جواز التاخير فهو صفة الوجوب
ويجوز ان يستويا في الوجوب ويختلفا في صفته لدليل دل عليه من جهة الشرع
الا ترى ان صوم رمضان مع قضائه يستويان في الوجوب لما استويا في تناول
الامر لهما ويختلفان في تعلق الماثم وجواز التاخير لدليل من جهة الشرع
اوجب الفرق بينهما كذلك ها هنا واحتج المخالف بان الوجوب لو
كان متعلقا باول الوقت لاثم بالتاخير عنه واستحق العقاب على ترك الفعل

فيه لان هذا حقيقة الواجب الا ترى ان اخر الوقت لما تعلق الوجوب به
اثم بالتاخير عنه فلما لم يأثم بالتاخير عن اول الوقت وجاز له الترك دل
على انه غير واجب فصار كالنفل والجواب ان هذا
صفة الواجبات المضيقة للاوقات فانه لا يجوز تركها ويتعلق الماثم بتاخيرها
فاما الواجبات الموسعة فانه يجوز ان يكون الوجوب فيها ثابتا ويكون
تاخيره جائزا ويجوز ان يفترق الحال الثاني والاول في جواز الترك ويستويان
في الوجوب الدال عليه العتق في كفارة اليمين يجوز تركه وفي
كفارة الظهار لا يجوز تركه ويستويان في الوجوب وكذلك اداء رمضان
لا يجوز تاخيره وقضاؤه يجوز تاخيره مع تساويهما في الوجوب وكذلك
غسل الرجل في الطهارة يجوز تركه وغسل الوجه لا يجوز تركه وهما
في الوجوب سواء وجواب اخر وهو ان جواز
الترك انما يدل على عدم الوجوب اذا كان الى غير بدل كالنفل فاما اذا كان
الى بدل فلا يدل على عدم الوجوب والترك في اول الوقت في مسئلتنا يجوز
الى بدل وهو العزم على الفعل في اخر الوقت وصار هذا بمنزلة غسل الرجل
مع المضمضة والاستنشاق لما كان احدهما يجوز تركه الى غير بدل
لم يكن واجبا والاخر لما جاز تركه ولكن الى بدل كان واجبا كذلك
ها هنا وان شئت قلت الترك اذا كان على الاطلاق يدل على
عدم الوجوب كترك النفل والمضمضة والاستنشاق فاما اذا لم يكن على
الاطلاق ولكنه بترك الشيء الى غيره فانه لا يدل على عدم وجوبه كغسل الرجل
فان قيل لو كان العزم على الفعل في اول الوقت بدلا عن الفعل فيه
لوجب ان يكون بدلا عن اصل الواجب حتى لا يجب عليه الفعل ولما لم يجز ان يكون

العزم على الفعل بدلا عن أصل الوجوب لم يجز أيضا أن يكون بدلا عن الفعل
في أول الوقت أجاب **الإمام** رحمه الله فقال يجوز أن يكون
العزم على الفعل بدلا عن الفعل في أول الوقت ولا يكون بدلا عن أصل الوجوب
كما أن التيمم في الطهارة ينتصب بدلا عن الوضوء في استباحة الصلاة ولا
ينتصب بدلا عنه في رفع الحدث وجواب **آخر** هو أن جواز
الترك بدلا عن عدم الوجوب إذا كان لغير عذر كترك مسح الأذنين
في الطهارة وترك النوافل وترك المسح على الخفين لما كان يجوز لغير عذر دل
ذلك على الوجوب فيه فأما إذا كان الترك لعذر فلا يدل على عدم الوجوب كترك عدم
غسل الرجلين لما كان للمشقة التي تلحق لابس الخفين في نزعها وغسل الرجلين لم
يدل ذلك على عدم وجوب غسلها كذلك في مسألتنا ترك الصلاة في أول الوقت
إنما جاز لأجل العذر وهو أنا لو كلفنا الناس المبادرة إلى فعل الصلاة في
أول الوقت لاحتاجوا أن ينقطعوا عن معايشهم ومكاسبهم ويتأهبوا للطهارة
ويراعوا دخول الوقت ليصادفوا أول الوقت بالصلاة ولا يخفى على أحد ما
في ذلك من المشقة العظيمة والكلفة الشديدة فانتصب ذلك عذرا في
جواز الترك والتأخير على سبيل التوسعة فلا يكون ذلك دليلا على عدم الوجوب
واحتج من قال الوجوب يتعلق بوقت غير معين بأن الأمر يتناول
جميع الوقت على صفة واحدة لا فرق بين أوله وأوسطه وآخره في تناول الأمر الفعل
فيه فوجب أن يتعلق الوجوب بوقت غير معين ويكون موقوفا على وجود الفعل
كما قلنا في كفارة اليمين أن الواجب لا يتعلق من الأنواع الثلاثة بواحد بعينه بل
يتعلق بواحد منها غير معين بالفعل كذلك هاهنا **والجواب** أن
كفارة اليمين هي الحجة عليهم فإن الحنث إذا حصل وجب عليه الكفارة بأحد الأنواع

وإن لم يكن معينا لوجود سبب الوجوب وإن كان في مسألتنا إذا دخل الوقت
وجب أن يجب عليه فعل الصلاة ويتخير من الأوقات في الأداء وعنده أنه لا
يجب عليه بدخول الوقت الصلاة بل يقف ذلك على الفعل **مسألة**
إذا ورد الخطاب من الله عز وجل أو من رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة في وقت
معين ففات ذلك الوقت لم يجب قضاؤها بالأمر بل يتوقف وجوب
القضاء على أمر آخر ومن أصحابنا من قال إن القضاء واجب بالأمر الأول ولا يسقط
الأمر بفوات الوقت وفائدة هذه المسألة تظهر فيه إذا استدل بأمر مطلق
ورد في عبادة موقتة على وجوب قضائها بعد فوات الوقت فمن قال إن
القضاء بالأمر الأول أجاز الاستدلال به فيه ومن قال إنه يفتقر إلى أمر آخر منع
من الاستدلال به على إيجابه فليس الغرض من المسألة الكلام في أعيان المسائل
التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادات المؤقتة كالصلاة والصوم وغيرهما
وإنما الغرض بذلك إثبات هذا الأصل في مقتضى الأمر المطلق في موضع
لا إجماع فيه وكذلك حكم جميع مسائل الأصول التي نتكلم فيها إنما هو في مقتضى
الألفاظ وإنما نقصد بذلك إثبات أصل مقتضاها عند التجرد عن القرائن
والدليل على أن القضاء يجب بالأمر أن الزمان الثاني زمان
لم يتناوله الأمر فلم يجب الفعل فيه بالأمر الأول كالزمان الذي قبل الأمر
وهذا صحيح لأن الإيجاب إذا كان بالأمر وهو مقصور على وقت
بعينه فما تأخر عنه كما تقدم عليه لم يجز أن يدخل فيه ما تأخر عنه ويدل
عليه أن الأمر لو ورد بعبادة معلقة على شرط لم تجب مع عدم الشرط وفواته
فكذلك إذا ورد معلقا على زمان وجب أن لا تجب مع فوات الوقت لأن تخصيص
الأمر بالشرط كتخصيصه بالوقت ثم تخصيصه بالوقت اقتضى اختصاصه به

فلا يجب مع عدمه فكذلك تخصيصه بالوقت وجب ان يقتضي اختصاصه
به ولا يجب مع فواته ويدل عليه انه لو امر بعبادة وعلقها على مكان بعينه لم يجب عليه
قضاؤها في غيره فان قيل المكان لا يتعذر عليه العود اليه والقضاء فيه
فلهذا لم يجب القضاء في غيره بخلاف الزمان فانه اذا فات تعذر عليه الفعل
فيه فوجب القضاء في غيره والجواب انه قد يتعذر عليه القضاء
في المكان المعين ايضا بان يصير لجة في البحر فكان يجب ان يقول انه يجب عليه
القضاء في غيرها ويدل عليه ان النهي المعلق على زمان بعينه يسقط بفواته
ولا يجب قضاؤه في غيره كانه نهاه عن الصوم في يوم النحر وايام التشريق ولم ينته
وصام فيها لم يجب عليه قضا الترك في غيرها من الايام كذلك الامر المعلق على وقت
معين وجب ان يسقط بفواته واحتج المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلاة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فامر صلى الله عليه وسلم
بفعل الصلاة التي نسيها ودل على ان الامر المتعلق بها متوجه عليه بعد فوات وقتها
والجواب ان هذا هو الحجة عليهم فانه صلى الله عليه وسلم استانف
لايجاب القضا امرا اخر ولو كان الامر الاول يقتضي وجوب القضاء بعد الوقت لاقتصر
عليه ولم يامرنا بالقضا فلما استانف الامر للقضا علمنا ان الامر الاول اقتضى ايجاد
الفعل في الوقت دون ما بعده وكذلك قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر فلما استانف لقضا الصوم امرا اخر علمنا ان الامر لم يتناول وجوب القضاء
ولو تناوله لما احتيج الى الاستئناف فكان الخبر حجة لنا عليهم عند التحقيق ثم
يكن لهم فيه حجة فان قالوا لولا انا استقرينا اوامر الشرع في العبادات
المعلقة على اوقات معينة فراينا اكثرها يجب فيه القضاء كالصوم والصلاة وغيرهما
ولو لم يكن الامر مقتضيا لوجوب القضاء لما وجب القضاء فيه في اكثر المواضع

فوروده في الاكثر على هذه الصفة دليل على ان هذا هو مقتضاه
والجواب انه ان كان في الاوامر ما يجب فيه القضا بعد
فواته ففيها ما لا يجب فيه القضاء كالجمعة لا يجب فيها القضاء ومناسك
الحج كالوقوف بعرفة اذا فات لا يقضى في يوم اخر غيره والمبيت بمنى
ومزدلفة والرمي في اوقاته اذا فات لا يجب قضاؤه فان تعلقوا بما يقضى
من الاوامر تعلقنا بما لا يقضى منها وجواب اخر وهو انا انما
اوجبنا القضا في تلك المواضع بادلة دلت عليه من جهة الشرع من نص او نظر
فيجوز ان يقوم الدليل من جهة الشرع على خلاف مقتضاه وكلامنا في الامر
المطلق هل يقتضي القضا ام لا وليس في ذلك دليل عليه فان قالوا لولا ان المقصود
من الامر ايجاد الفعل ولو قلنا انه يسقط بفوات الوقت لادى الى
اسقاط مقصود الامر فوجب ان لا يجب الفعل في الوقت مع فوات
الوقت ليحصل مقصود الامر والجواب انا انما عرفنا ان المقصود
بالامر ايجاد الفعل لاستدعائه الفعل بالامر واستدعا الفعل بالامر كان
في وقت مخصوص فنعلم ان المقصود به ايجاد الفعل في الوقت المعين لا مطلقا فصار
المتكلم انا نعلم بكلامه فاذا علمنا انه قصد الفعل علمنا انه قصد الفعل في الوقت
الذي خصه بالفعل لانه علقه عليه فوجب ان يستوي الكلام الى اخره
ولا ينفرد بعضه عن بعض في تعريف مقصوده وجواب اخر
انه يبطل بالامر المعلق على مكان معين فانه كان يجب ان يقول المقصود به
ايجاد الفعل فلا يختص بذلك المكان فيجب عليه الاتيان به في غيره وكذلك
يبطل بالنهي المعلق على زمان بعينه يجب ان يقال المقصود به ترك الفعل فلا
يختص بالزمان الذي خصه به حتى اذا نقضه في غيره ولما بطل ان يقال ذلك

في المكان والنهي المعلق على الزمان المعين وظن الظان ان مثله في الامر وكذلك سقط
به اذا علقه على شرط على ما بيناه فان قالوا ولان هذا الفعل سمي قضاء ولو لم
يجب بالامر الاول لما سمي قضاء كايجاب غيره من العبادات المبتدات والجواب
انه لم يسم قضاء لوجوبه بالامر وانما سمي قضاء لانه اقيم مقام الفعل الذي امر به في
الوقت ولكن بامر مستانف فان قالوا ولان المقصود هو الفعل والوقت غير
مقصود وانما هو ظرف للفعل يقع فيه والجواب انا لا نسلم ان المقصود
ايجاد الفعل بحسب بل المقصود الفعل في وقت مخصوص والوقت مقصود على ما بيناه

فصل اذا امر بعبادة في وقت ففعلها فيه سمي ذلك اداء حقيقة وان
شرع فيها في الوقت ثم افسدها واعادها سمي ذلك الفعل اداء واعادة وان فعلها
بعد خروج الوقت سمي ذلك قضاء واعادة وهذه عبارة تقررت في عرف اهل
العلم واستعمالهم لاغراض لهم تتعلق بذلك واما في الحقيقة فالقضاء يستعمل في الاداء
وحقيقتهما وجب على الانسان فعله قال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في
الارض والجمعة لا تقضى وقال الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم معناه اذا اديتم
ويقال قضيت دين فلان اذا اديته

مسئلة ويجب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر وما يؤمر به كل واحد منهم بعد زوال عذره قضاء لما وجب عليه
في وقته وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجب على الحائض والمريض ويجب على المسافر
وقال بعض الاشعرية لا يجب على الحائض والمريض ويجب على المسافر الصوم في احد
الشهرين اما شهر الاداء او القضاء والخلاف في هذه المسئلة انما يعود الى
العبارة ولا يحصل له فائدة لانا نتفق على جواز التاخير ووجوب القضاء بعد زوال
العذر ودليلنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فعلق وجوب القضاء بالفطر من الشهر

يدل على ان الوجوب فيه متوجه عليه فيجب عليه القضاء بالفطر بدلا
عنه ويدل عليه ان ما ياتي به بعد زوال العذر يسمى قضاء ولو لم يكن واجبا لما سمي
ما ياتي به بدلا عنه قضاء ويدل عليه انه لو لم يكن واجبا عليه لما جاز
ان يعزم بفعله بعد فوات وقته قبل دخول وقت مثله الا ترى ان الحائض
لما كانت الصلاة غير واجبة عليها لا تؤمر بفعلها بعد فواتها الا بعد دخول
وقت مثلها ولما اجمعنا على انه يتكرر عليه الفعل قبل دخول وقت مثله
دل ذلك على ان الوجوب كان ثابتا عليه وما ياتي به قضاء له ويدل
عليه انه يتقدر بما تركه فيجب عليه بعدده ولو لم يكن قضاء لما تقدر به كانواع
الكفارات لا يتقدر بعضها ببعض لما لم يكن بعضها بدلا عن بعض ولما تقدر به
دل على انه بدل عنه كغرامات المتلفات ولانه ينوي قضاء رمضان ولو
لم يكن واجبا لما نوى قضاءه واحتج المخالف بانه لو كان واجبا
عليه لما جاز تركه كما في حق غير المعذور ولما جاز تركه دل على عدم وجوبه كالنفل
والجواب ان جواز الترك والتاخير لا يدل على عدم الوجوب كالدين المؤجل
لا تتوجه المطالبة به وهو واجب وقد استوفينا الجواب عن هذا الفصل في
المسئلة المتقدمة فان قالوا ولان الحائض لا يصح منها الصوم ولا التوصل
الى فعله فلم يكن واجبا عليها كالصلاة لما لم يصح منها فعلها ولا التوصل الى فعلها
لم يكن واجبة والجواب انه يبطل بالمحدث فانه لا يصح منه فعل الصلاة ويجب
عليه ولان الكافر لا يصح منه فعل الصوم ويجب عليه عندهم فدل على انه لا اعتبار بما ذكروه

باب الامر باشياء على وجه التخيير والترتيب

اذا امر الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه وسلم بفعل من فعلين او ثلاثة او اكثر من ذلك فالواجب
واحد منها غير معين كالامر بالتكفير في كفارة الظهار واليمين فانه يتناول احد

من ثلث اشيا على سبيل التخيير وهي الاطعام والعتق والكسوة فايها فعل
كان هو الواجب وان فعل الجميع سقط الفرض بواحد منها غير معين وقالت
المعتزلة الجميع واجب وان ارادوا انه تساوى الجميع بالخطاب على سبيل الوجوب
او في التسمية بالوجوب وانهما كان ممكن فاسد وسنتكلم عليه ولا يكون فيه
فايدة وانما هو اختلاف يعود الى العبارة لانا لا نختلف انه لا يجب عليه
فعل الجميع دليلنا انه لو كان الوجوب متعلقا بالجميع لوجب
ان يتعلق العقاب عند ترك الجميع بالجميع كالصلوات الخمس لما كانت واجبة
اذا تركها عوقب عليها كلها فلما اجمعنا على انه اذا ترك التكفير بجميع
الانواع لم يعاقب الا بترك واحد منها غير معين دل ذلك على ان الوجوب اختص
به دون غيره فان قيل المعنى في الصلوات الخمس ان الجميع واجب
على سبيل الجمع فتعلق العقاب بالجميع بخلاف مسالتنا فان الوجوب لا يتعلق
بالجميع على سبيل الجمع وانما يتعلق به على سبيل البدل واذا فعل البعض سقط به
الفرض ولم يتعلق العقاب بترك الجميع فالجواب ان هذا هو
الحجة عليهم فان الوجوب لو كان متعلقا بالجميع لوجب عليه الجمع بين الجميع
كالصلوات الخمس لما كان الوجوب متعلقا بجميعها وجب الجمع بينها
فهذا هو معنى ما ذكرنا انه غير العبارة فيه وجواب اخر وهو انه
يجوز ان يكون الفرض يسقط بفعل البعض ويعاقب عند الترك على فعل الجميع اذا كان
الوجوب متعلقا بالجميع الدليل عليه فرض الكفاية فان الفرض فيه
يسقط بفعل البعض واذا ترك الجميع تعلق العقاب بالجميع دل ان الوجوب
متوجها على الجميع فلما لم يتعلق العقاب الا بواحد غير معين دل على ان الوجوب
لم يتعلق الا به ويدل عليه ان التخيير مرة يكون بلفظ خاص ومرة بلفظ عام

ثم ثبت ولو ورد التخيير باللفظ العام لا يقتضي ايجاب الجميع وهو اذا قال
اقتل رجلا من المشركين فانه اي رجل قتله جاز لانه خيره فيه ولا يدل ذلك
على قتل الجميع فكذلك التخيير باللفظ الخاص وجب الا يقتضي ايجاب جميع ما
خير فيه واحتج المخالف بان قال تساوى الجميع في خطاب
الوجوب فوجب ان يتساوى الجميع في الوجوب لان المقتضي
للوجوب هو الامر وقد تناول كل واحد منهما على الانفراد
والجواب انه يبطل اذا قال اقتل رجلا من المشركين فان كل رجل
من المشركين يدخل في هذا الامر بالقتل ويتساوى في هذا الخطاب بعضهم على
بعض من يليه ولا يتعلق الوجوب بالجميع وجواب اخر وهو انه يجوز
ان يتساوى الجميع في الخطاب ولا يتساوى في الوجوب كما انه تساوى
الخطاب ولا يتساوى في العقاب على الترك بل يتعلق العقاب بواحد منها
غير معين كذلك الوجوب مثله وبه يفارق الصلوات الخمس فاحتجوا
بان الوجوب لو تعلق بواحد منها لبين ذلك وبطل لانه لا يعلم ما فيه المصلحة
فيتعمده بالفعل ويؤدي ترك البيان الى ترك الواجب وتعليقه على واحد منها
الى ان يخطي المصلحة فيما امر به وذلك غير جايز والجواب انه
يبطل بالتخيير بلفظ العموم فانه اذا قال اقتل رجلا من المشركين تعلق الوجوب
بواحد غير معين منهم ولا يقال انه لو كان الوجوب مختصا بواحد منهم لعين
ذلك وبينه لانه ربما كان المصلحة في قتل رجل منهم فيقتل غيره فيخطي المصلحة
فيما امر به بل يجوز ذلك ولم يتعلق الوجوب بالجميع كذلك ها هنا وجواب
اخر وهو انه اذا جاز ان يتعلق العقاب على الترك بواحد من الجميع غير معين جاز
ان يتعلق الوجوب بواحد غير معين وقيل انه لو كان العقاب متعلقا بواحد منها

لوجب بيانه ليعلم ما يتعلق العقاب به ولا يخطئ ما يتعلق العقاب به ه
وجواب آخر وهو أن البيان إنما يجب متصلا لأنه إذا كان ترك البيان
يؤدي إلى الإخلال بالامتثال وفي مسألتنا الامتثال ممكن لأنه فوض ذلك إليه ووكله
إلى رأيه وأيها فعل كان ممتثلا للأمر كما بيناه في الخبر بلفظ عام قالوا
ولأن فرض الكفاية كالجهاد وصلاة الجنازة يتوجه الوجوب فيه على الجميع
وإن كان الفرض فيه يسقط بفعل البعض كذلك في مسألتنا جاز أن يتوجه الوجوب فيه
على الجميع وإن كان الفرض فيه يسقط بفعل البعض والجواب أن
هذا هو الحجة عليهم فإن الوجوب هناك لما توجه على الجميع تعلق المأثم عند
الترك بالجميع فإنهم لو اتفقوا على ترك ذلك الفرض كانوا أثموا أجمعين فكذا
في مسألتنا إن كان الوجوب متعلقا يجب أن يتعلق المأثم بترك الجميع
ويعاقب على الجميع وجواب آخر وهو أنا إنما قلنا إن الوجوب يتعلق
بالجميع في ذلك الموضع لأنا لو لم نقل كذلك أدى إلى ترك المأمور به وإسقاط الفعل
لأن كل واحد منهم يعتقد هذا الاعتقاد فيؤدي إلى تضييع الفرض فعلقنا
الوجوب على الجميع بخلاف مسألتنا فإنه لا يؤدي بإيجاب واحد غير معين
إلى ترك المأمور به لأنه يعلم أن واحدا منها لا بد من فعله ولا يجزي فعل غيره
عنه فلا حاجة بنا إلى إيجاب الجميع **فصل** وأما إذا أمر بأشياء على جهة
الترتيب فالواجب واحد منها على حسب حاله كالتكفير في الظهار
أمر بالعتق عند القدرة عليه وبالصيام عند العجز عنه وبالإطعام عند العجز عن الصيام
فإن جمع في فرضه العتق بين هذه الأشياء الثلاثة سقط الفرض عنه بالعتق والباقي
تطوع وإن جمع في فرضه الإطعام بين الأشياء الثلاثة سقط فرضه بواحد منها لا
بعينه لأنه مخير بينها فهو بمنزلة المكفر كفارة يمين إذا فعل الأنواع الثلاثة

سقط الفرض بواحد منها غير معين كذلك هاهنا وهذا إنما يتصور إذا
جمع بين الجميع في حالة واحدة بأن يكون وكل من الصوم يوم ووكل
في الإطعام والعتق وبيان هذا إذا صلى الظهر في بيته ثم سعى إلى
الجمعة أو صلى منفردا ثم وجد جماعة يصلون فصلى معهم حيث قلنا يسقط
الفرض بالأولى لأنه قد فرغ منها فسقط الفرض بها وكانت الثانية نافلة
وفي مسألتنا فعل الجميع دفعة واحدة فسقط الفرض بواحد غير معين
فإنه من ذلك أن يأتي بكل واحد منها على الانفراد فيسقط الفرض بالأول منها

باب إيجاب ما لا يتم المأمور إلا به

إذا أمر الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم بعبادة ولم يتم إلا بغيره فإنه
ينظر فيه فإن كان الأمر معلقا على شرط كالأمر بالحج معلق على الاستطاعة
والأمر بالزكاة معلق على النصاب لم يكن الأمر بالعبادة أمرا بتحصيل
الشرط الذي علق عليه من اكتساب المال لتحصيل الاستطاعة
والنصاب يجب عليه الحج والزكاة وإنما قلنا ذلك لأن
إيجاب الحج والزكاة معلق على شرط فلو قلنا إنه عند عدم الشرط يجب
عليه تحصيل الشرط لأدى ذلك إلى إسقاط كونه شرطا في الوجوب لأنه
إذا وجب عليه التسبب إليه كان الفرض متوجها عليه يخرج عن أن يكون
ما فعل شرطا فيه شرطها وإن كان الأمر بالعبادة مطلقا غير أنه لا يتم فعلها
إلا بشرط اعتبر في صحتها بدليل آخر كالأمر بالصلاة هو مطلق والطهارة
وستر العورة شرط فيها فإن الأمر بالصلاة أمر بها وبما يتوصل به إلى أدائها
من الطهارة وستر العورة واستعمال الماء للطهارة وشراء السترة وإنما قلنا ذلك لأن الأمر مطلق في

ايجاب الصلاة غير معلق على شرط والطهارة وستر العورة وغيرهما شروط في
الصحة دون الوجوب فاذا ثبت الوجوب عليه بمطلق الامر وجب عليه التوصل
الى اسقاط الفرض عنه بالاتيان بالفعل ولا يمكنه ذلك الا بتحصيل شروط الصحة
فوجب عليه تحصيلها لانا لو لم نوجب عليه ذلك لادى الى اسقاط المامور به
ويخالف القسم الذي قبله لان الايجاب هناك معلق على شرط دون الصحة
وها هنا الايجاب مطلق والشرط معتبر في الصحة بلفظ اخر وصار هذا بمنزلة
غسل الوجه في الطهارة اذا امر به ولم يمكنه استيفاء جميع الوجه الا بغسل
جزء من الراس وجب عليه غسل ذلك ليتوصل به الى اسقاط الفرض المامور به وكذلك
اذا نسي صلاة من خمس صلوات ولم يعلم عينها وجب عليه فعل الجميع
ليسقط الفرض عن نفسه بيقين وان كان الوجوب انما تعلق منها بواحدة
غير انه لما لم يتوصل الى ادائها الا بفعل ما ليس بواجب كان في الوجوب مثله
كذلك ها هنا **فصل** اذا امر الله عز وجل بصفة في عبادة على سبيل
الوجوب كان الامر بتلك الصفة امرا بالموصوف كالطمانينة في
الركوع والسجود وذلك لا يتم الا بالاتيان بالركوع والسجود فان الامر بها امرا
بموصوفها وصار هذا بمنزلة ما ذكرنا من الصلاة مع الطهارة وستر العورة لما لم
يمكنه فعل الصلاة الا بتقدم الطهارة واستيعاب السترة كان الامر بالصلاة امرا
بهما كذلك ها هنا وان ندبنا الى صفة في عبادة لم يدل ذلك على وجوب
الموصوف واصحاب ابي حنيفة يستدلون على وجوب التلبية في الاحرام
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتاني جبريل صلى الله عليه وسلم فقال مر
اصحابك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فحملوا الندب الى الصفة هي رفع الصوت بالتلبية
دليلا على وجوب التلبية وهذا غلط وذلك انه قد يندب الى صفة ما هو واجب

والى الصفة ما هو تطوع وليس في ندبه الى الصفة ما يقتضي ايجاب الموصوف
والذي يدل له ان ذلك الندب هو رفع الصوت بالتلبية ونفس التلبية انما يعلم من
ضمنه على سبيل التبع له وما يتناوله الامر غير واجب ولانه لا يجب ما كان
مستفادا من ضمنه للتوصل اليه اولى واحرى وبه يفارق القسم الذي قبله
لان متناوله الامر هناك من الصفة واجب فاقتضى وجوب الموصوف لانه لا
يتوصل الى فعل الصفة الا بفعله وها هنا بخلافه **مسألة**
الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى على سبيل التبع للامر فيكون معتبرا به
فان كان الامر على الوجوب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وان كان
على الاستحباب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه **وقالت**
المعتزلة لا يقتضي النهي عن ضده وهو قول بعض اصحابنا **دليلنا** انه لا
يتوصل الى فعل المامور به الا بترك ضده فوجب ان يكون الامر به نهيا عن
ضده لانه اذا قال له قم لا يمكنه فعل القيام الا بترك القعود فوجب ان
يكون نهيا عن القعود وصار هذا بمنزلة الامر بالصلاة لما لم يمكنه فعل
المامور به الا بتقدم الطهارة كان الامر بالصلاة امرا بالطهارة واستقاء
الماء وتحصيل الاسباب التي يتوصل بها الى صحة الصلاة كذلك ها هنا ولان السيد
من العرب اذا قال لعبده قم فقعد حسن توبيخه ولومه على القعود فيقول
لم قعدت ولو لم يكن الامر بالقيام اقتضى النهي عن القعود لما حسن توبيخه
ولومه على القعود **ودليل** اخر عليه ان الامر عندهم من الحكيم يقتضي حسن
المامور به وحسنه يقتضي قبح ضده والقبح منهي عنه فوجب ان يكون الامر مقتضيا
للنهي عن ضده **فان قيل** هذا يبطل بالنوافل فان الامر بها يقتضي ارادتها
وحسنها ثم لا يقتضي ذلك قبح ضدها وكراهته **فالجواب** ان هذا الشي

الزمناهم على اصلهم فلا يلزمنا الاعتراض عن النقض المتوجه عليه وعلى اصلنا
يقتضي استدعا الفعل النوافل على سبيل الاستحباب فلا جرم تكون
مقتضيا للنهي عن ضده على سبيل الكراهة واحتج المخالف
بان صيغته غير صيغة النهي فلا يجوز ان تكون صيغة احدهما مقتضية للاخر
فالجواب انه انما يمتنع ذلك لو جعلنا الامر بالشي نهي عن ضده
من طريق اللفظ فيكون لاختلاف صيغتهما ما ابقى ان يكون احدهما مقتضيا
للاخر وانما نقول ان الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده من طريق المعنى
لانه لا يتوصل الى فعل المامور به الا بترك ضده وصار هذا كما نقول في الامر بالصلاة
لا يدخل فيه الامر بالطهارة من جهة اللفظ ثم جعلنا الامر بالصلاة امرا بالطهارة
من طريق المعنى لما كان لا يتوصل الى فعل الصلاة الا بالطهارة كذلك هاهنا
قالوا ولان الامر والنهي يتضادان كما يتضاد العلم والجهل ثم العلم بالشي
لا يقتضي الجهل بضده فكذلك الامر بالشي وجب ان لا يقتضي النهي عن ضده ○
فالجواب انا انما قلنا ان العلم بالشي لا يقتضي الجهل بضده لان
العلم بالشي لا ينافي العلم بضده فلما لم يتنافيا العلم به لم يقتض العلم باحدهما
الجهل بالاخر بخلاف مسئلتنا فان الامر بالشي ينافي فعل ضده فانه لا يجوز
ان يامر بالقيام والقعود جميعا في حالة واحدة فلما تنافيا كان الامر باحدهما نهيا
عن الاخر قالوا ولان النهي عن الشي لا يقتضي الامر بضده فكذلك الامر
بالشي وجب ان لا يكون مقتضيا للنهي عن ضده والجواب انا لا نسلم
ذلك بل النهي عن الشي يقتضي الامر بضده فان كان له ضد واحد كالنهي عن الصوم يوم النحر
فانه يقتضي الامر بضده وهو الافطار وان كان له اضداد كالزنا فانه يقتضي الامر بضد
من اضداده وهو ان يشتغل عنه بالكل او النوم او شي اخر غير ذلك من الاعمال فانه يصير به

مستنهاه كالزنا فلم يفترق الحكم عندنا بين الامر والنهي في ذلك

فصل

اذا امر الله تعالى باجتناب شي ولم يتم اجتنابه الا باجتناب ما لم يومر باجتنابه
فهل يجب عليه اجتنابه ذلك ينظر فيه فان كان عليه في اجتناب ذلك مشقة لم
يجب عليه اجتنابه بان تختلط اخته بنساء بلد لا يمكنه اجتناب نكاح اخته
قطعا الا باجتناب نساء البلد اجمع وفي ذلك مشقة شديدة وان كانت النجاسة اذا
اختلطت بالماء الكثير لا يمكنه اجتنابها الا باجتناب جميع الماء وفي ذلك مشقة
عظيمة فيسقط حكم النهي في هذا الموضع وان لم يكن عليه في اجتناب ذلك
مشقة فلا يخلو اما ان يكون ما امر باجتنابه متميزا عما لم يومر باجتنابه او كان
مختلطا به غير متميز عنه فان كان مختلطا به غير متميز كالجارية المشتركة
لا يتميز ملكه فيها عن ملك شريكه فلا يمكنه اجتناب الوطي في ملك
شريكه الا باجتنابه في ملكه كالنجاسة في الماء القليل فانه يجب عليه اجتناب
الجميع لانه لا مشقة في اجتناب ذلك والعدول عنه الى غيره وان كان احدهما متميزا
عن الاخر فهو على ضربين احدهما ان يكون مما لا يجوز التحري فيه كالاخت اذا
اختلطت باجنبيات معدودات فانه يجب عليه اجتناب الجميع لانه
لا مشقة عليه في اجتناب ذلك والتحري لا سبيل له والثاني ان يكون مما يدخله التحري
كالاواني اذا اشتبه الطاهر منها بالنجس والثياب يتحرى في ذلك فيستعمل ما يوديه اجتهاده
الى طهارته وهذه احكام تفردت بالشرع على هذه الصيغة ○

باب في الامر هل يدل على اجزا المامور به

اذا امر الله عز وجل بعبادة فلا يخلو اما ان يفعلها على الوجه المامور به من غير
زيادة ولا نقصان او ينقص منها او يزيد عليها فان فعلها على الوجه المامور به وقع
بها الاجزا وسقط الفرض وقال بعض المعتزلة الاجزا امر موقوف على دليل اخر

وبمجرد الامر لا يقتضي الاجزا ذكر ذلك عبد الجبار في كتاب العمد
دليلنا ان ذمته انما اشتغلت بالامر فاذا فعل المامور به على
الوجه الذي امر وجب ان يرجع الى ما كان عليه من فراغ الساحة وبراة
الذمة لان الذي اقتضاه الامر قد فعله فلا يبقى عليه هناك ما يتوجه عليه
الامر بفعله ولانه لو نهي عن شي في زمان بعينه فانتهى فيه وقع به الاجزا ولا
يقف الاعتداد به ووقوع الاجزا على دليل اخر كذلك ها هنا

واحتج المخالف بانا نرى الانسان يومر في الشرع بعبادات
ولا يقع بها الاجزا منها كالحجة الفاسدة يجب المضي فيها ولا تجزي
واذا قامت البينة يوم الثلثين من شعبان انه من رمضان وجب عليه امساك بقية
النهار ولا يقع به الاجزا واذا لم يجد ما ولا ترابا يومر بالصلاة وتجب عليه اعادتها
فلو كان الامر بالعبادة يقتضي اجزاها لاجزأت هذه العبادات في هذه المواضع
كلها فلما لم تجز دل على ان الامر لا يقتضي الاجزا والجواب
انا لا نسلم ان الامر في هذه المواضع لم يقتض الاجزا بل قد اقتضى على حسب ما
امر به وانما امر بالمضي في حجة فاسدة وقد اجزاه ذلك عما امر به وامر بالتشبه
بالصائمين وقد اجزاه ذلك وكذلك في الصلاة وعدم الجواب عن امر اخر لا يمنع
كونه مجزيا عما امر به والقضا في تلك المواضع وجب عليه بامر اخر

وجواب اخر وهو انه انما لم يتعلق الاجزا بتلك الاوامر عما امر به
في الاصل لانه لم يات بالمامور به على شروطه لانه امر بحجة سليمة من الفساد
وصيام تقدمت عليه النية من الليل وصلاة باحدى الطهارتين فلهذا لم تجز به
خلاف مسئلتنا فانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به بشروطه فوجب ان يسقط
عنه موجب الامر ويعود الى ما كان عليه قبل وروده فصل والامر

الامر لا يدل على اكثر من الايجاب وارادة الفعل فاما الاجزا وسقوط
الفرض فلا دليل عليه في اللفظ فوجب ان يقف على دليل يتصل به

والجواب انه اذا دل على ايجاب الفعل وارادته وقد فعل الفعل
الذي اراده على ما امر به وجب ان لا يبقى عليه تبعة لان الامر لم يقتض اكثر من
ذلك الفعل وقد اتى به فزال المامر عنه وعاد الى ما كان عليه من البراة

فصل

فاما اذا زاد في المامور به بان امر بالركوع والقراءة فاطال الركوع واطال
القراءة وزاد على ما يقع عليه الاسم فان الفرض من ذلك ما يقع عليه الاسم والباقي
نفل وقال ابو الحسن الكرخي يكون الجميع واجبا دليلنا ان الامر
بالركوع يقتضي ما يقع عليه الاسم فاذا فعل ذلك فقد اتى بما يقع عليه الاسم
وصار ممتثلا للامر فما زاد على ذلك لا يقتضيه الامر فوجب ان يكون نافلة وصار
هذا كما نقول في المرة الاولى مع الثانية لما كان الامر لا يقتضي المرة الواحدة
اذا فعل المامور به مرة ثانية تعلق الوجوب بالاولى وكانت الثانية نافلة
فكذلك ها هنا ولانه اذا فعل ما يقع عليه الاسم حسن ان يخبر عن نفسه
بالامتثال ولو كان الامر يقتضي ما زاد على ما يقع عليه الاسم حتى يكون واجبا
لم يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال بفعل ما يقع عليه الاسم كما لو فعل ما لا
يقع عليه الاسم لا يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال بفعله ويدل عليه ان ما
زاد على ما يقع عليه الاسم يجوز تركه الى غير بدل وما جاز تركه الى غير بدل لم
يكن واجبا كالنوافل واحتج المخالف بان تناول
الامر لاواخر الفعل ووسائطه كتناوله لاوائله فوجب ان يستوي الجميع في تعلق
الوجوب به لاستوائه في تعلق الوجوب له والجواب انه
يجوز ان يستوي الجميع في تعلق الخطاب به على معنى صلاحه له ولا يستوي الجميع

في الوجوب دليلنا ان المرة الثانية كالمرة الاولى في نطق
الخطاب بها على معنى واحد فيها باسم الوجوب لا يختص بالاولى دون
الثانية واحتجوا بان الآخر هو ان حكم الاوائل مخالف للاواخر والدليل
عليه ان الاواخر يجوز تركها ولا ياثم بتركها والاوائل لا يجوز تركها ويأثم
بتركها والجواب ان الاخر هو ان الاوائل لا يجوز تركها الى غير بدل
يدل على وجوبها والاواخر يجوز تركها الى غير بدل فلم يكن واجبة قالوا
ولانه لو قال لوكيله تصدق بخمس من مالي جاز ان يتصدق بالقليل منه والكثير فدل
على ان الامر تعلق بالجميع والجواب انا لا نسلم ذلك بل لا يجوز ان
يتصدق الا بادنى ما يقع عليه الاسم وان سلمنا فالفرق بينهما ان الامر من
الادميين له عرف يرجع اليه من معرفة مقصوده من كل امر فلو اراد العفو
لعلقه بقدر معلوم وبين ذلك فلما لم يبين ذلك علم انه اراد اطلاق الاذن فيما يتصدق
به فحمل على اطلاقه وصاحب الشرع ليس بيننا وبينه عرف يحمل اطلاق
خطابه عليه فاعتبرنا فيه ما يقتضيه **فصل** فاما اذا انقص من المامور به
فانه ينظر فيه فان كان قد نقص منه ما هو شرط في صحته كالطهارة والقراءة في
الصلاة لم يسقط عنه الفرض ولم يقع به الاجزاء وان انقص منه ما ليس بشرط وانما
هو مستحب كره ذلك واجزاه وهل يخرج الامر لا عندنا انه لا يدخل في
الامر وقال اصحاب ابي حنيفة يدخل في الامر وذكروا من ذلك الطواف
بغير طهارة انه يصح واستدلوا بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فمنعهم
من الاستدلال بعموم الاية والطواف بغير طهارة مكروه وقد نهي
عنه وهذا امر والامر لا يرد بالمكروه وكذا ان استدلوا في ازالة النجاسة بغير الماء
بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فيقولون الازالة

النجاسة بالخل مكروه لما فيه من اضاعة المال ومخالفة الاجماع والامر
لا يرد بالمكروه وغير ذلك في الفقه كثير وما يدفعه ان يمنعهم من الاستدلال
بالامر في مثل هذه المواضع ودليلنا انه منهي عنه فلا يدخل في الامر
كالمحرم ولان الامر يقتضي استدعاء الفعل واستدعاء الترك لانهما
يتنافيان وايضا فان الامر يقتضي الايجاب بوضعه او الاستحباب
والمكروه لا مستحب ولا واجب فلا يجوز ان يكون الامر مقتضيا له
واحتجوا بان الطواف بالبيت هو الجولان حوله وذلك
يحصل من غير طهارة فيتناوله الامر فوجب ان يكون ممتثلا والجواب
انه وان كان مقتضاه ما ذكروا الا انا اجمعنا على ان المراد به طواف بطهارة وما اجمع عليه
فتقديره في الخطاب بمنزلة المنطوق به فيه فلا يجوز ان يكون داخلا في الامر معه فقد خلا الشرط

باب من يدخل في الامر ومن لا يدخل فيه

اذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الامة بامر لم يدخل صلى الله عليه وسلم في الامر وقال بعض
المعتزلة يدخل فيه ودليلنا ان الخطاب لا يصلح له فلم يجز ان يدخل فيه
لان قوله صل او صلوا خطاب يصلح لغيره تقديره صل انت وصلوا انتم وهو صلى الله
عليه وسلم غيرهم فلا يجوز ان يكون صلى الله عليه وسلم داخلا في خطابهم كما لو قال صل
يا زيد لم يدخل فيه عمرو ولانه استدعاء الفعل فلم يدخل فيه المستدعي كالسؤال
والطلب ولان خطاب زيد لا يصلح لعمرو ولان زيدا غير عمرو فكذلك الرسول
صلى الله عليه وسلم غير امته فلا يدخل في خطابه لامته ولان الامر يراعى فيه الرتبة
وهو ان يكون من الاعلى للادنى والانسان لا يكون دون نفسه فلا يكون صلى الله عليه وسلم
امرا لنفسه وايضا فانه لا يجوز ان يخص نفسه بالامر بهذا اللفظ وكذلك لا يجوز ان يدخل
في عموم اللفظ العام منه في حق غيره وايضا فان السيد اذا قال لعبده اشتر لي

ما لا يدخل في الامر حتى يقال انه يجب ان يفهم والشرب وانما تناوله الامر من
الجهة كذلك ههنا واحتج المخالف بان الامر بالشي يتضمن
الاخبار عن وجوبه فوجب ان يدخل فيه صلى الله عليه وسلم كما لو اخبر عن وجوبه
بلفظ صريح منه فقال هذا واجب او فرض فانه يدخل صلى الله عليه وسلم من امته
فيه كذلك في الامر المتضمن له وجب ان يكون مثله والجواب انا
لا نسلم انه يتضمن الاخبار عن وجوبه على المخاطب بخاصة لان الخطاب
متوجه عليه فلا يدخل فيه صلى الله عليه وسلم لان الوجوب تابع للخطاب ه
وجواب اخر للامام قال لا نسلم ان الخبر على الوجوب يدخل فيه
ولا امته فانا لا نقول انه يدخل فيه صلى الله عليه وسلم ولا امته على التعيين بل يجب
التوقف فيه حتى يقوم الدليل على بيان المراد فيه لاجمال اللفظ على ما بينا انه على صفة
الجمع وعلى هذه الطريقة منعهم من الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم الوتر
حق واجب على ما بينا وان سلمنا فالمعنى في الخبر انه لا يرتجي فيه
الرتبه فلهذا جاز ان يدخل فيه والامر بخلافه والمعنى فيه انه يجوز ان يخص نفسه
بالاخبار عن الوجوب كما قال صلى الله عليه وسلم فرض كتب علي لم يكتب عليكم
ونحو ذلك فجاز ان يدخل فيه بخلاف مسئلتنا فانه لا يجوز ان يخص نفسه بالامر
فلم يدخل في الامر لغيره والمعنى فيه ان خطاب الخبر يصلح فدخل فيه
خطاب الامر لا يصلح له فلم يدخل فيه ولان الخبر مطلق فجاز ان يدخل فيه
والامر مقيد بغيره فلم يدخل فيه

فصل اذا امر الله عز وجل بفعل
عبادة او نهى عن ارتكاب معصية لم يتوجه التكليف بالفعل والاجتناب على
الساهي والناسي لانه لو توجه عليه التكليف في حال النسيان والسهو لوجب عليه
ان يقصد الى فعل العبادة واجتناب المعصية وهو متصور كونه ناسيا وساهيا

ليصير ممتثلا للامر منتهيا لمقتضى النهي والقصد لكونه ممتثلا ينفي كونه
ساهيا فلا يكون التكليف متوجها عليه في حال السهو والنسيان وما
يثبت في حقه من الاحكام من وجوب ضمان في اتلاف او قضا عبادة
فليس التكليف توجه عليه في حال نسيانه وسهوه وانما ذلك لدليل دل
عليه اوجب توجه الخطاب عليه بعد زوال النسيان والسهو وايضا
فانه لو جاز توجه التكليف على الناسي لجاز ان يقال انه يتوجه على النائم
في حال النوم ولما لم يجز ذلك في حق النائم لانه يحتاج ان يقصد الى الفعل والترك
في حال النوم مع علمه بكونه نائما والقصد لكونه نائما ينفي كونه نائما كذلك
في الناسي مثله وايضا فانه لو جاز تكليف الناسي والساهي لجاز
تكليف البهيمة والطفل في المهد لانهما في عدم القدرة على القصد الى الفعل
وتركه يستويان

فصل الصبي والمجنون لا يدخلان في التكليف لان
الشرع ورد برفع التكليف عنهما ولان المجنون زايل العقل والتكليف
مع زوال العقل محال فصار كالنائم والطفل في المهد ايضا فالمجنون لا يجوز
تكليفه واذا صار عاقلا ولم يبلغ فقد ورد الشرع برفع التكليف عنه
وما يثبت في حقه من الحقوق كالزكاة وغرامات المتلفات وارش
الخطاب به لا يتوجه عليه وانما يتوجه على الولي فلا يودي الى اثبات
التكليف عليه في حال الصغر واما السكران فلا يدخل في الخطاب لانه زايل العقل
كالمجنون والنائم واما ما يثبت في حقه من الاحكام من قضاء العبادات
وصحة التصرفات فلادلة دلت على ثبوتها في حقه بعد الافاقة وتوجه
عليه المطالبة بموجبها في تلك الحالة واما في حال السكر فلا خطاب عليه
وقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى خطاب لمن شرب ولم يبلغ حد السكر

فصل المكره يدخل في الخطاب على سبيل التكليف وقالت المعتزلة لا
يدخل في خطاب التكليف بحال الاكراه وهذا غلط لانه عاقل بالغ فدخل
في خطاب التكليف كالمختار ولان المسلمين اجمعوا على ان المكره على القتل مأمور
باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه ومتى قتل المكره على قتله اثم وعصى
ولو لم يكن التكليف ثابتا في حقه لما كان يعصي بالكف عن القتل ولا كان يأثم

مسئلة العبيد يدخلون في الخطاب المطلق بالشرعيات
ومن اصحابنا من قال لا يدخلون فيه الا بدليل يدل عليه دليلنا ان صلاح
الخطاب للعبيد كصلاحيته للاحرار كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها
الناس والعبيد من جملة الناس ومن جملة المومنين فوجب ان يدخلوا في
الخطاب لصلاحيته لهم وايضا فان افراد العبيد بهذا الخطاب
يصح فدخلوا في اللفظ المطلق كالاحرار واحتج المخالف بانا
نرى في الشرع اوامر كثيرة لا يدخل فيها العبيد كالجمعة والجهاد والزكاة
ولو كان الخطاب يقتضي دخول العبيد فيه لدخلوا في هذه المواضع
والجواب انهم انما لم يدخلوا في ذلك الخطاب لدليل دل عليه من جهة
الشرع وليس كلامنا فيمن يقوم الدليل على خروجه من الخطاب فلا يدخل
لقيام الدليل عليه وانما كلامنا في الامر المطلق هل يدخلون فيه ام لا وليس
فيما ذكروه دليل وجواب اخر وهو انهم ان لم يدخلوا في تلك
الاحكام التي ذكروها فقد دخلوا في كثير من الاحكام منها الصلوات
الخمس وصوم شهر رمضان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب المعاصي
وما دخلوا فيه من الخطاب اكثر مما لم يدخلوا فيه فالتعلق بذلك في الاستدلال
على دخولهم في الخطاب اولى من الاستدلال بما ذكروه قالوا

ولان منافع العبد مستحقة لمولاه وفي دخوله في خطاب التكليف تعطيل
لمنافعه على سيده فلم يجز ذلك والجواب ان اوقات العبادة
تقع مستثناة من حق السيد ولا يملك السيد منفعة من التعبد لله لان السيد
انما كان احق باستخدام هذا العبد ومنفعته لان الله تعالى جعل له ذلك واذا كان
هو الذي علق استحقاقه على المنافع لم يقتض ذلك المنع من فعل العبادات
وصار كالاجير على العمل لا يستحق عليه العمل في اوقات الصلوات بل تقع
مستثناة كذلك هاهنا جواب اخر ان هذا يبطل اذا خصه بالخطاب
فان منافعه مستحقة على ما ذكروه ثم يدخل في هذا الامر فكذلك في الامر المطلق مثله

مسئلة النسا لا يدخلن في خطاب الرجال وقال ابو بكر بن داود يدخلن
في جمع الذكور وهو قول اصحاب ابي حنيفة وقول بعض اصحابنا دليلنا
ما روي عن ام سلمة ان النسا قلن ما بال النسا لا يذكرن في القران وفي بعضها ما نرى
يذكر الا الرجال فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات الاية فلو كان جمع الرجال يدخل فيه النسا لما شكين انهن لا يذكرن
في القران ولما كان يقرهن على ذلك ولكان لا يخفى عليهن ذلك لانهن من اهل اللسان
ويدل عليه ما روي عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ويل للذين يمسون فروجهم
ثم يصلون ولا يتوضؤون فقالت رضي الله عنها هذا للرجال ارايت النسا فقال
صلى الله عليه وسلم اذا مست احداكن فرجها فلتتوضأ فلو كان النسا يدخلن في خطاب
الرجال لما سالت عائشة رضي الله عنها عن ذلك لانها من فصحا النسا قيل
يحتمل ان يكون ارادت ان النسا لا يذكرن بخطاب مفرد كما يذكر الرجال ولم ترد
انهن لا يذكرن بخطاب الرجال والجواب ان الظاهر يقتضي انهن لم يدخلن في خطاب
لانهن قلن ما بال النسا لا يذكرن في القران فيجب حمله على انهن ارادت انهن لم يذكرن

خطاب مفرد خاص فقد ترك الظاهر ولا يجوز ذلك الا بدليل وجواب
آخر وهو انه لا يجوز ان تكون قد ارادت ذلك لانه لا يفيد سوالهن شيئا فان الرجال
ان قالوا لم تذكروا بخطاب مفرد لان هذا الخطاب مشترك على قوله بين الرجال
والنساء او الرجال والنساء فيه على صفة واحدة ولا فايده في ذكر النساء وجواب
آخر ان هذا لا يتوجه على خبر عائشة رضي الله عنها لانها قصدت تعرف الحكم وتعرف
الحكم في الشرع لا يقف على لفظ خاص بل يجوز ان يعرف مرة من لفظ خاص ومرة
من لفظ عام ولو كان جمع الرجال يدخل فيه النساء لعقلت عائشة من خطابه
صلى الله عليه وسلم في مس الذكر وجوب الوضوء على الفريقين بحكم العموم ولم يكن بها حاجة
الى سوال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فلما سالت عن ذلك علم انها انما سالت
لان حكم الرجال لا يدخل فيه النساء ويدل عليه من جهة المعنى انه قول صيغة
موضوعة في اللغة للرجال فلم يدخل في اطلاقها النساء اصله صيغة الواحد كالمسلم
والمؤمن وهذا صحيح وذلك انه قد وضع في اللغة لجمع الرجال صيغة موضوعة ولجمع
النساء صيغة موضوعة فقيل مسلمون ومسلمات كما وضع للواحد من الرجال
صيغة وللواحدة من النساء صيغة فقيل مسلم ومسلمة ثم المراة لا تدخل في الصيغة
الواحد من الرجال فكذلك وجب ان لا تدخل في الصيغة الموضوعة للجميع والفاقا ان
الرجال لا يدخلون في جمع النساء وجب ان لا يدخلن في مطلق جمع الرجال ٥
فان قيل المعنى في جمع النساء انه لا يجوز ان يراد به الرجال والنساء على
سبيل التغليب فلهذا لم يدخل الرجال في اطلاقه بخلاف جمع النساء فانه يجوز ان يراد به
الرجال والنساء على سبيل التغليب فدخلوا في اطلاقه والجواب انه يجوز ان لا
يدخل الرجال في جمع النساء ويدخل النساء في جمع الرجال عند الارادة وعند الاطلاق
يستويان فلا يدخل احدهما في الآخر حقيقة الا ترى ان الحمار يستعمل في الرجل البليد والرجال

يستعمل في الحمار ثم يستويان في ان كل واحد منهما حقيقة فيما وضع له في الأصل
كذلك في مسالتنا مثله واحتج المخالف بانا راينا النساء يدخلن في عامة
اوامر الشرع من الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك من الاوامر فدل على ان اللفظ حقيقة
في الجميع والجواب انه ان كان في الاوامر ما دخلن فيه ففيها
ما لم يدخلن فيه وهو الامر بالجهاد والجمعة فان تعلق بما دخلن فيه من الاوامر
تعلقنا بما لم يدخلن فيه فتساوينا وجواب آخر وهو انه في تلك
المواضع لم يدخلن في الامر لمقتضى اللفظ وانما دخلن فيه بدليل دل عليه من اجماع
او غيره وخلافنا في مقتضى اللفظ دون ما قام عليه الدليل فان قالوا ولانه
لو لم يدخل النساء في جمع الرجال لما جاز ارادتهن به وتغليب لفظ الرجال على لفظ
النساء ولما غلب لفظ الذكران على الاناث وارادا جميعا بلفظ الذكور
علم ان جمع الذكور يدخل الاناث في اطلاقه والجواب انه انما
يحمل اللفظ عليهما ويغلب احدهما على الآخر اذا علم من قصد المتكلم انه اراد بخطابه
الرجال والنساء فيحمل حينئذ بالتغليب فاما اذا لم يعلم ذلك من قصده فانه لا يجوز
حمل اللفظ عليهما والقضاء بالتغليب بل يجب حمله على ما يقتضيه الوضع له وهذا
كما نقول في الحمار يجوز ان يحمل على الرجل البليد اذا علم من قصد المتكلم انه اراد
ذلك بما استعمله فيه ولا يدل ذلك على ان اطلاق الحمار ينصرف الى الرجل الا بعد
استعماله فيه بالارادة فكذلك في مسالتنا مثله فان قيل فلم غلب
لفظ الذكور على الاناث ولم يغلب لفظ الاناث على الذكور عند الجمع بينهما
قيل هذا سوال لا معنى له ولا يلزم الكلام عليه وجواب آخر وهو
انه يجوز ان يغلب لفظ الذكور على الاناث اذا علم قصد المتكلم الجمع بينهما ولا
يغلب لفظ الاناث على الذكور ولا يدل ذلك على دخول احدهما في حقيقة لفظ

الآخر الدليل عليه أن لفظ الحمار يستعمل في الرجل البليد ولفظ
الرجل لا يستعمل في الحمار ثم اللفظ في كل واحد منهما حقيقة فيما وضع له ولا يدخل
أحدهما في حقيقة لفظ الآخر وإن اتفقا في استعارة لفظ أحدهما في الآخر فكذلك
في مسألتنا مثله **مسألة** إذا أمر الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم
بعبادة بخطاب مطلق ولفظ جامع اختلف أصحابنا في دخول الكفار
فيه فقال بعضهم يدخلون فيه وقالت طائفة منهم لا يدخلون فيه وهو اختيار الشيخ
أبي حامد ومنهم من قال يدخلون في خطاب المنهي عنه دون خطاب الأمر ومعنى
توجه الخطاب عليهم تعلق الوعيد بالترك واستحقاق العقاب عليه في الآخرة وليس
المراد بذلك أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر ولا بقضائها بعد الإسلام ودليلنا
على أنهم يدخلون في الخطاب قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين فأخبر الله
عز وجل عنهم أنه إنما عاقبهم يوم القيامة وسئلوا عما عاقبهم لأجله فاعترفوا
بأنهم عوقبوا على ترك إقامة الصلاة وإطعام الطعام ولم ينقل عن الله عز وجل ابدالا على
نكير عليهم في قولهم فدل على أن الخطاب متوجه عليهم بالعبادات وأنهم يعاقبون
تركها في الآخرة فإن قيل قوله لم نك من المصلين معناه لم نك معتقدي
الصلاة وإطعام الطعام لتركهم الملة والدخول في الإسلام وعندنا يستحقون العقاب
على ترك ذلك والجواب أن الظاهر يقتضي تعلق العقاب بترك نفس
الصلاة دون اعتقادها لأن حقيقة الصلاة تنصرف إلى الفعل فمن حملها على الاعتقاد
فقد عدل باللفظ عن الحقيقة إلى المجاز ولا يجوز ذلك إلا بدليل وجواب آخر
وهو أنا قد استفدنا العقاب على الاعتقاد وترك التوحيد بقوله تعالى وكنا
نكذب بيوم الدين فإذ هذا قد أفادنا أنهم كانوا لا يعتقدون الصلاة والزكاة فوجب

حمل الصلاة والإطعام على مقتضاه كيلا يؤدي إلى حمله على التكرار والإعادة
فإن قيل إنما علق العقاب على ترك الجميع وعندنا يستحق
من ترك جميع ذلك العقاب وليس في ذلك دليل على تعلق الخطاب بالجميع
والجواب أنه لو لم يكن العقاب مستحقا بترك الصلاة والإطعام
على الانفراد لما جاز أن يستحق عليه العقاب عند ضمه إلى ما يتعلق به العقاب
ألا ترى أن النوافل لما كانت لا يستحق العقاب بتركها على الانفراد لم
يجز ضمها إلى الفرائض وتعليق استحقاق العقاب على ترك الجميع فيقال من
ترك الفرائض والنوافل وسائر المسنونات وإماطة الأذى عن الطريق فقد
استحق العقاب لما كانت المسنونات على الانفراد لا يستحق العقاب
على تركها كذلك في مسألتنا مثله فلما علق العقاب على هذه الأسباب
علم أن كل واحد منها يستحق العقاب به على الانفراد وجواب آخر
أن قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين يتعلق العقاب بمجرده من غير انضمام غيره
إليه فكذلك ترك الصلاة والإطعام وجب أن يتعلق العقاب بمجرده من غير
اعتبار شيء يتصل به ومن طريق المعنى نقول صلاح الخطاب للكفار
في اللغة كصلاحه للمسلمين فوجب أن يدخلوا فيه كما دخل فيه المسلمون
لأنه إذا قال يا أيها الناس فالكفار أيضا من جملة الناس وكانوا داخلين فيه
لأن الدخول في الخطاب إنما يكون بصلاح اللفظ للمخاطب في اللغة فإذا
صلح له وكان مطلقا وجب أن يكون داخلا فيه ولأن من خوطب بالإيمان
خوطب بالشرعيات كالمسلم ولا يلزم عليه الحائض لأنها لا تخاطب بالصلاة
وهي مخاطبة بالإيمان لأنا قلنا بالشرعيات والحائض مخاطبة بالشرعيات
من حج وزكاة وغير ذلك ولأنه أمر مطلق فيدخل فيه الكافر كالأمر بالإيمان

ويدل عليه انه لو لم يوجد في الكفار الا الكثير فقد شرط العبادة وفقد
شرط العبادة مع القدرة عليه لا يمنع توجه الخطاب بها الدليل عليه المحدث
فانه فقد فيه شرط الصلاة ولم يمنع ذلك وجوب الصلاة عليه لما كان قادرا على
تحصيل الشرط كذا هاهنا مثله وجواب الامام من هذا الفصل
عبارة على سبيل الحصر في الجمع للمعنى وادا على المقصود فقال المأمور
بالشرط مأمور بالفعل فوجب ان يكون مخاطبا بالشرط في الحال كالمحدث
وهذا صحيح فان الكافر مأمور بشرط العبادة وهو الايمان ومأمور بفعلها بعد
تحصيله كما ان المحدث مأمور بالشرط وهو الطهارة ومأمور بفعل الصلاة
بعد حصول الشرط لا جرم كان مأمورا بهما في الحال كذلك في مسئلتنا اذا
كان مأمورا بالشرط ومأمورا بالفعل بعد حصول الشرط وجب ان يكون
مأمورا بهما لانه لا مانع من الامر بهما في هذه الحال فان قيل المعنى
في المحدث انه لا ينافي فعل الصلاة ولهذا تصح صلاة المتيمم وهو محدث
والكفر ينافي الصلاة بكل حال والجواب ان الحدث ينافي
فعل الصلاة مع القدرة على الماء ولا يمنع توجه الخطاب عليه في هذه الحالة
كما ان الامر بالفعل ويدل على من سلم دخوله في خطاب النهي يقول
لاحد نوعي خطاب التكليف فدخل الكافر في اطلاقه كالنهي واستدلالا
من هذا وهو ان خطاب التكليف ينقسم الى امر ونهي فالنهي امر بالترك كما ان
الامر امر بالفعل ثم الكافر يدخل في خطاب النهي فكذلك يجب ان
يدخل في خطاب الامر فان قيل المعنى في النهي ان الكافر يصح
منه موجبه وهو الترك فجاز ان يكون داخلا فيه بخلاف الامر فانه لا يصح
منه موجبه وهو الفعل فلم يكن داخلا فيه والجواب انه يبطل

بالمحدث فانه لا يصح منه فعل الصلاة مع قيام الحدث والامر بالفعل
متوجه عليه وجواب اخر انه وان كان لا يصح منه الفعل الا
انه قادر على تحصيل الشرط والذي يصح به الفعل فجاز ان يكون داخلا فيه
بالفعل كما ذكرنا في المحدث فان قيل المعنى في النهي انه
تلتئم احكامه في حق الكافر وهو الحد في الزنا والقطع في السرقة وغيره
ذلك فلهذا كان داخلا فيه كالمسلم بخلاف الامر فان الكافر لا يعاقب
على ترك المأمور به كالصلاة والصوم كما يعاقب المسلم فدل على انه
غير داخل فيه والجواب ان سقوط العقاب عنه في القول
لا يدل على انه غير داخل في الخطاب بالفعل الدليل عليه الذمي يسقط
عنه العقاب بالقتل على ترك الايمان ويقره على الضلالة ببذل الجزية
ولا يدل ذلك على انه غير مخاطب بالايمان وكذلك شرب الخمر في حق
الذمي فانه لا يوجب الحد عليه ولا يدل على انه غير منهي عنه كذلك في
مسئلتنا مثله واحتج المخالف بانه غير مأمور بالفعل
في الحال ولا يجب عليه القضاء في الثاني فلم يكن مأمورا به كالصلاة في
حق الحائض لما لم تؤمر بفعلها في الحال ولا بقضائها بعد زوال الحيض لم
يكن واجبا عليها كذلك في مسئلتنا مثله والجواب انه انما لم
يؤمر بالفعل لعدم الشرط وعدم الامر بالفعل لعدم الشرط لا يمنع توجه
الوجوب عليه مع قدرته على تحصيل الشرط الدليل عليه المحدث
لا يؤمر بالفعل مع الحدث ولا يدل ذلك على انه غير مخاطب بالصلاة كذلك
هاهنا واما القضاء فانه موقوف على انه لا يجب بالامر الاول او بعود الامر
في حق الكافر بوجوب القضاء بل ورد باسقاطه عنه قال الله تعالى قل للذين

كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وورد في حق المسلم بوجوب القضا فلهذا
افترقا وسقوط القضا لا يدل على عدم الوجوب الا ترى ان الداب على الجمعة لا
يومر بقضايها بعد فوات الوقت ولا يدل ذلك على انها غير واجبة له فكذلك هاهنا
وخالف الحايض لانها غير قادرة على ازالة المانع وتحصيل الشرط فلهذا لم يتوجه
الخطاب عليها بالفعل وفي مسئلتنا بخلافه فان قالوا لان التكليف لا يجوز
ان يرد الا بما يكون فيه للمكلف نفع ومصلحة وخطاب الكافر بالعبادات
في حال الكفر خطاب لا منفعة له فيه ولا مصلحة فلا وجه له والجواب
انا لا نامره بذلك الا وجه له فيه منفعة وحظ وهو ان يقدم الايمان على العبادة
كما نخاطب المحدث في حال الحدث ولا يقال انه لا منفعة له في ذلك
بل قيل هو مامور به على وجه له فيه منفعة وهو ان يقدم الطهارة فكذلك هاهنا
فان قالوا ولانه لو كان الخطاب متوجها عليه لاستحق العقاب على
الترك بالضرب او القتل كما في حق المسلم ولما لم يعاقب على ذلك في الدنيا
دل على ان العقاب في الاخرة لا يتوجه نحو ذلك والجواب انه
يبطل بالذمي فانه لا يعاقب على ترك الايمان في الدنيا ويعاقب في الاخرة ويبطل
بشرب الخمر في حق الذمي وجواب اخر انه انما لم يعاقب على ترك
ذلك في الدنيا لانه مجتهد في وجوبه عليه فكان معاقبا عليه

فصل

اذا خاطب الله عز وجل الامة بخطاب مطلق في الخطاب عامة دخل فيه
الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله يا ايها الذين امنوا الا انه صلى الله عليه وسلم
سيد الناس وسيد المومنين فاما اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بخطاب
خاص في حكم فانه يكون مقصورا عليه ومختصا به لا يدخل فيه غيره باطلاقه
وانما يدخل فيه بدليل يدل عليه كقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر ويا ايها النبي وغير ذلك

ومن الناس من قال يدخل فيه الامة وهذا غير صحيح لان الخطاب لا يصلح لهم
وانما يصلح له صلى الله عليه وسلم ودخول المخاطب في الخطاب انما هو بحكم
صلاحيته فمن المحال دخوله في خطاب لا يصلح له مقتضاه وصار كخطاب
المسلمين الخاص لا يدخل فيه الكفار ومثال ذلك ان يستدل الحنفي في
ايجاب الاضحية بقوله تعالى فصل لربك وانحر فنقول له هذا خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخل فيه الامة وكذلك اذا ورد الخطاب من الله
عز وجل لمن في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الامة فانه يكون مقصورا
عليهم لا يدخل فيه من يوجد بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلق بعد ورود الخطاب
كقوله يا ايها الذين امنوا وانما كان كذلك لان هذا خطاب مواجهة لمن كان
مومنا والموصوف بالايمان ولا تصح مواجهته بالخطاب الا بعد وجود
الموصوف فاما من لم يكن موجودا في ذلك الوقت فلا يصح وصفه بالايمان
ليكون داخلا في الايمان وكذلك اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم رجلا
بفعل شي او نهاه عن شي فانه يكون مختصا به لا يدخل فيه غيره من
الصحابة كقوله للمجامع في رمضان اعتق رقبة وكما روي ان ماعزا زنا فرجمه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما لم يدخل فيه لان قضاءه خاص في ماعز بالرجم
وغير ماعز ليس بماعز وكذلك نطقه في المجامع خاص فيه وغير المجامع
ليس بالمجامع وانما يدخل غيره فيه باحد الطريقين اما بقوله صلى الله عليه وسلم
حكمي في الواحد حكمي في الجماعة فيعلم بهذا النطق ان قضاءه صلى الله عليه وسلم
في احاد الامة قضاه في حق الامة لا بنفس اللفظ وانما بالعلة والمعنى الذي
تعلق الحكم به في القضية لانه ذكر الصفة السبب في الحكم تعليلا فيوجب الرجم
على غير ماعز بالزنا قياسا على ماعز لعلته ويوجب الكفارة في الجماع في

رمضان على غير ذلك الا عرابي بالقياس عليه معناه فاما اذا ورد الخطاب
مطلقا بالخطاب عبادة فانه يدخل فيه كل من صلح الخطاب له وذلك
العقل على كل من تناوله الامر ولا يسقط عن احد بفعل غيره الا ان يقوم الدليل على
ان ذلك المامور به فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم وصلاة الجنازة وغير ذلك فيسقط
الفرض عن الجميع بفعل من يقوم بالكفاية بفعله مع توجه الفرض على الجميع ٥

باب القول في بيان الواجب والفرض والسنة والندب

حقيقة الوجوب في اللغة هو السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب
الحائط اذا سقط ومنه قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها وفي الشرع هو اسم لهذا
المعنى ولكن مع زيادة تعتبر فيه وهو ان يقال الواجب ما تعلق العقاب بتركه فحقيقة
ما وضع له اللفظ في اللغة موجود فيه لان معناه انه لزمه لزوما لا انفكاك منه ولا انفصال
عنه الا بالاداء والواجب والفرض والمكتوب واللازم والحتم معناه واحد
وهو ما ذكرنا وقال اصحاب ابي حنيفة الواجب ما ثبت بدليل مجتهد فيه كالوتر
والاضحية والفرض ما ثبت بدليل مقطوع به كالصلوات الخمس وغيرها ٥
دليلنا هو ان طريق التفرقة بين الاسامي في مسمياتها اللغة والشرع
والعرف او العادة والقياس على قول بعض اصحابنا وقد طلبنا في اللغة ما يدل
على التفرقة بين الواجب والفرض بما ذكروه فلم نجد اثبات ذلك لمقتضى اللغة
مجال ولا نعلم في الشرع نطقا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة ورد بالتفرقة
بينهما بما ذكروه والعرف والعادة لا دليل فيهما على ذلك فلا وجه لاثبات ذلك
من غير طريق هذه الجهات ويدل عليه ايضا ان الفرض لو كان ما ثبت بدليل مقطوع
به لوجب ان تسمى النوافل فرائض لانها تثبت بطريق مقطوع به ولما لم تجز تسمية
النوافل فروضا لثبوتها بطريق مقطوع به دل على انه لا اعتبار بذلك ويدل عليه

ان الواجب آكد الحتمين من الفرض فان الواجب لا يستعمل الا في معنى واحد وهو
السقوط واللزوم والفرض يحتمل معاني يستعمل في الانزال قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي بيناها ويستعمل في الانزال قال الله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد اي انزل عليك القرآن ويستعمل في التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
ومنه سميت الفرائض لما فيها من تقدير الانصباء ويقال فرضت القوس اذا حززت
موضع الوتر فيها ويستعمل في الوجوب قال الله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب
والواجب لا يحتمل الا السقوط عليه على وجه لا يخلص له عنه فكان استعماله فيما
ثبت بدليل مقطوع به اولى من استعمال الفرض واقل الاحوال ان يكونا سواء في
الاستعمال فاما ان يختص احدهما باحد الحكمين والاخر بالاخر فلا معنى له فيثبت
بهذا انه لا اعتبار بما ذكروه واما المعول في الجميع على الحد الذي حددناه ولانه
يعاقب على تركه فكان فرضا كما ثبت بدليل مقطوع به وليس لهم في التفرقة بينهما حجة
تذكر الا انه شيء اصطلحوا عليه وعبارة وضعوها فيما بينهم لغرض لهم لا يستند الى اصل
في الشرع ولا في اللغة **فصل** فاما السنة فحقيقتها في اللغة هو الطريقة
ولهذا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل
بها الى يوم القيامة واراد به من طرق طريقة حسنة وفي حديث عن علي رضوان الله عليه
في شارب الخمر وكل سنة يريد طريقة واما في الشرع فما رسم ليحتذى به على سبيل
الاستحباب والسنة والمستحب والندب والنفل والتطوع معناه واحد
ومن اصحابنا من قال السنة ما ترتب في وقت كالنوافل الراتبة في اوقاتها والتطوع ما ورا
ذلك وهذا غير صحيح ولانه اذا كان حقيقة السنة هو ما رسم ليحتذى به على سبيل
الاستحباب فالتطوع والمندوب اليه والمستحب واحد في المعنى لان الجميع رسم بالشرع
ليحتذى على سبيل الاستحباب وانما كان في وقت او في غير وقت واذا كان الشرع قد

رسم الجميع اما بلفظ عام او بلفظ خاص كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله افعلوا الخير فوجب التسوية بين الجميع
في اطلاق الاسم **فصل** اذا نقل الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا
او نهى عن كذا وجب المصير اليه والعمل به ولم يكلف نقل لفظ رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الامر والنهي حتى يجب العمل به **دليلنا** ان الراوي
لا يخلو اما ان يقولوا فيه انه ثقة او ليس بثقة ولا يجوز ان يقال انه ليس بثقة لان كلامنا في
راو مقبول الحديث موثوق به فيه فاذا كان ثقة وجب تصديقه فيما يرويه ولا يخلو
ان يقولوا انه لا يعرف الامر والنهي او يعرفهما ولا يجوز ان يقال انه لا يعرف الامر والنهي
واللغة لغته واللسان لسانه ولم يعرف ذلك من لا اصل له في العربية واللسان
وانما معرفته مشكلة قلت هذا انه لا محالة عارف بالامر والنهي فوجب قبول
قوله فيه والعمل به ولا يحتاج فيه الى نقل لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان انه
صلى الله عليه وسلم قال امرتكم بكذا او نهيتكم عن كذا كما لو روى لنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم اكل التمر لا يحتاج في معرفة ذلك الى ان ينقل لنا صفة ما اكله فجاز ان
يكون ما اكل تمرا اقتصرنا في قوله وحملنا اللفظ فيه على ما يقتضيه كذلك هاهنا
ولانه لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سهى فسجد كان بمنزلة ما لو قال سهوت فسجدت وزنا
ماعز فرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم معناه رجمه لانه زنا **واحتج** المخالف
بان الناس قد اختلفوا في الامر فمنهم من قال انه يقتضي الوجوب ومنهم من قال يقتضي
الاستحباب ومنهم من يقول ان المندوب اليه مامور به ومنهم من يقول انه غير مامور به
فوجب ان ينقل الينا لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم لننظر في مقتضاه فربما كان سمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم ندب الى شيء فاعتقده امرا فروى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكذا **والجواب** ان هذا اختلاف مولد حدث بعد عصر الصحابة رضي الله

عنهم وما كانت الصحابة تعرف في الامر الا ما يقتضي الوجوب فاما ان المندوب اليه
مامور به فلم يكونوا يعرفون ذلك **فصل** اذا قال الصحابي امرنا بكذا
او من السنة كذا انصرف ذلك الى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته **وقال**
اصحاب ابي حنيفة لا ينصرف اليه واحتجوا لذلك في الاذان بما روي انه امر بلال ان يشفع
الاذان ويوتر الاقامة فقالوا يحتمل ان يكون الامر غير امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا
غير صحيح وذلك ان الذي يامر وينهى في الشرع هو الرسول صلى الله عليه وسلم فاما من عداه
فانما يخبر بالامر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب اذا اطلق ذلك ان ينصرف الى من
اليه الامر والنهي ان يكون صادرا من الرسول صلى الله عليه وسلم والامر من جهة غيره
انما يتفق نادرا لراي يراه وكذلك السنة في الاكثر انما تكون من جهة الرسول صلى الله
عليه وسلم وتضاف الى غيره بالتقييد واللفظ اذا اطلق فانه ينصرف
الى الاكثر ما يستعمل فيه كما لو قال الغلام اشتري تمرا فانه ينصرف الى التمر الذي
يوكل حلاوة دون التمر الهندي لان المذكور في الاكثر هو هذا التمر ولان التمر انما
يوكل نادرا للغاية بعرض ومرض او غيره وكذلك هاهنا **قالوا** يحتمل ان
يكون الامر بذلك غير رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون الامر رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذلك السنة يحتمل ان تكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز ان تكون من
غيره ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
عليها بالنواجذ فوجب التوقف فيه **والجواب** انه وان احتمل
ذلك الا ان اللفظ ينصرف في الاطلاق الى الاكثر كما بينا في التمر وكذلك السنة في الاكثر انما تكون
من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانصرف اطلاقها اليه وانما تحمل على غيره بالتقييد كما
ان التمر باطلاقه ينصرف الى التمر الذي يوكل ويحمل على التمر الهندي بالتقييد كذلك هاهنا

باب القول في النهي

النهي يقارن الامر في عامة احكامه ويفارقه في البعض لان النهي امر بالترك كما ان الامر

أمر بالفعل ونحن نذكر الجميع إن شاء الله فحد النهي استدعاء الترك بالقول ممن هو
دونه ومن أصحابنا من زاد فيه على سبيل الوجوب بناء على الوجهين في المندوب إليه
والمكروه هل هو مأمور به ومنهي عنه في الحقيقة أم لا فيه وجهان فمن أصحابنا
من قال إن المندوب إليه مأمور به والمكروه منهي عنه على الحقيقة فهذا ذكر
الإطلاق ولم يحتج إلى هذه الزيادة ومن لم يجعل المندوب والمكروه أمرا ونهيا
على الحقيقة احتاج إلى أن يزيد على سبيل الوجوب وعند المعتزلة حده إرادة
الترك بالقول ممن هو دونه وقد سبق الكلام عليه في ذلك

فصل

للنهي صيغة موضوعة في اللغة تدل على ترك الفعل كالأمر وهي قوله لمن هو
دونه لا تفعل وقال بعض الأشعرية ليس للنهي صيغة وهذه الصيغة التي ذكرناها
تحتمل الإكرام والاحتجاج فلا تحمل على أحدهما إلا بدليل ودليلنا
أن أرباب اللسان قسموا الكلام أقساما فقالوا الكلام أربعة أقسام أمر ونهي
وخبر واستخبار فالأمر قولك افعل والنهي قولك لا تفعل والخبر قولك زيد في
الدار والاستخبار قولك أزيد في الدار فأخبروا أن قوله لا تفعل صيغة للنهي فوجب
الرجوع إليهم لأنهم الواسطة بيننا وبين العرب في نقل اللغة ومعرفة
الكلام كما وجب علينا قبول نقلهم في أسماء الأعيان إذ لا فرق بين نقلهم
لأسماء الأعيان وبين نقلهم للأفعال من جهة الإعراب ولأن السيد من العرب إذا
قال لعبده لا تفعل كذا ففعل أسرع إليه بالعقوبة والتوبيخ والعتب واللوم
ولو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للكف والاجتناب لما استحسن العقلاء
تأديبه على ترك الكف والاجتناب عن الفعل لأن اللفظ عنده يحتمل
الكف والفعل ولا عتب عليه في اجتناب أحدهما دون الآخر عند الإطلاق فعلم
أن مقتضاه عند الإطلاق في اللغة الكف واحتج المخالف بأن
هذه الصيغة ترد والمراد بها الكف والترك وترد والمراد بها الفعل على سبيل

التهديد والمبالغة في الاقتضاء فلم يحمل على أحدهما دون الآخر إلا بدليل كالأسماء
المشتركة من اللون والعين والجون لما كان اللون يستعمل في السواد والبياض وغيرهما
ويستعمل في ألوان الطعام لم يحمل على بعضها دون بعض إلا بدليل وكذلك العين لما
كانت تستعمل في عين الإنسان وعين الماء وعين الدينار وعين الجاسوس وعين
الركبة وجب التوقف فيه فلم يحمل على بعضها إلا بدليل وكذلك الجون يستعمل
في الأبيض والأسود وعند الإطلاق لا يحمل على أحدهما دون الآخر إلا بدليل
وكذلك هاهنا والجواب أنه ليس إذا كان يستعمل في كل
واحد منهما ما يدل على أنه حقيقة فيهما ألا ترى أن البحر يستعمل في الماء الكثير
ويستعمل في الفرس الجواد وفي الرجل العالم وهو حقيقة في الماء الكثير مجاز
في غيره يستعمل فيه على سبيل التشبيه الحقيقة من جهة الاستعارة وكذلك
الحمار يستعمل في البليد وفي البهيمة المعروفة ثم هو حقيقة في البهيمة
ويستعمل في الإنسان على سبيل الاستعارة تشبيها بالبهيمة لما فيه من البلادة
كذلك هاهنا ويخالف اللون والعين والجون لأن ذلك اللفظ لم يوضع للون
بعينه ولهذا إذا أراد لونا معينا لا يقتصر على مجرد إطلاق اسم اللون حتى يقرن به قرينة
تدل على مراده ومتى أطلق فأي لون صنع له العبد من طعام أو صبغ لم يستحق توبيخه
على ترك غيره فعلم أن اللفظ مشترك بين تلك الأشياء وكذا في العين والجون
خلاف مسألتنا فإن السيد من العرب إذا أراد كف العبد عن الفعل اقتصر على
مجرد هذه الصيغة فيبادر العبد إلى الامتثال عند سماعها فدل على أن مقتضاها
الكف والامتناع

فصل

إذا ثبت أن للنهي صيغة فإنها تقتضي التحريم
وقالت الأشعرية إذا ثبت أن للنهي صيغة فإنها لا تقتضي التحريم بل تحتمل الكراهة

والتنزيه فتوقف فيها ولا نحمل على أحدها إلا بدليل ودليلنا أن الصحابة
رضي الله عنهم عقلوا من صيغة النهي التحريم فإن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يذهب
إلى أن نكاح المشركات حرام واستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
وقال كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فتركناها لقول رافع فعقلا من إطلاق النهي التحريم حتى
تجنب الفعل ولأن السيد من العرب إذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل استوجب
منه التوبيخ والضرب ولو لم يكن مقتضى النهي وجوب الكف عن الفعل لما استحق ضربه
على ذلك واحتج المخالف بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الكراهة
والتنزيه فوجب التوقف فيها ولا نحمل على أحد المعنيين دون الآخر إلا بدليل
كاللون والعموم والجواب عنه ما بيناه **فصل** قد ذكرنا
أن الأمر بالشيء هل يقتضي التكرار أو فعل مرة واحدة على وجهين فأما النهي عن الشيء فإنه يقتضي
التكرار والدوام وجها واحدا والفرق بينهما أن النهي نفي والأمر إثبات والإثبات
لا يعم والنفي يعم يدل على صحة ذلك أنه إذا قال اقتل مشركا فقتل رجلا
واحدا كان ممتثلا للأمر ومثله لو قال لا تقتل مشركا لم يصر ممتثلا حتى
يجتنب قتل جميعهم ولو قتل واحدا من المشركين لم يصر ممتثلا للأمر وعلى
ذلك الخبر الأمر والنهي وإنما كان بمعنى تسميته وهو أن الخبر إثبات والإثبات لا
يعم والنهي نفي والنفي يعم ويستغرق كل ما ساواه وكذلك الصفات في الخبر متى كان
على النفي كان على العموم ومتى كان على الإثبات لا يقتضي أكثر من مرة بأن يقول ما
رأيت رجلا فإنه يقتضي أن لا يكون قد رأى رجلا فمتى رأى رجلا كان كاذبا في
كلامه وفي الإثبات إذا قال رأيت رجلا يمكن أن يكون قد رأى رجلا واحدا ويخرج

حتى ع

ترد والمراد بها التحريم ع

بذلك عن جهة التكرار وهذا معقول من ظاهر اللفظ ومقتضاه عند سماعه
لمن كان له عقل صحيح ولا يختص ذلك بلغة دون لغة لأن معاني الكلام لا تختلف باختلاف
اللغة وإنما مرادها على صحة الفهم **فصل** قد ذكرنا في الأمر هل هو على
الفور على وجهين فأما النهي فإنه يقتضي الكف على الفور وإنما كان كذلك
لأنا قد بينا أن النهي يقتضي الترك على التكرار والدوام فليستغرق ذلك جميع
الأزمان والزمان الأول الذي يلي الخطاب من جملة الأزمان الداخلة في
النهي فوجب الكف فيه ليصير عاملا بمقتضى النهي بخلاف الأمر فإنه
يقتضي الأمر فعلا واحدا وذلك الفعل لا يتعين له زمان بعينه لأن الزمان يتسع
لامتثاله فلم يكن الزمان الأول أولى مما بعده فلهذا لم يكن على الفور
فصل قد ذكرنا إذا أمر بشيء من ثلاثة أشياء الواجب واحد منها لا بعينه
وعند المعتزلة أن الجميع مأمور به فأما إذا نهى عن شيء من شيئين أو ثلاثة أو أكثر
فإن النهي يتعلق بواحد منها فيحرم الجمع بينهما ويجوز له فعل كل واحد منهما على
الانفراد وقالت المعتزلة يحرم عليه الجمع ويجب عليه الكف عن الكل
دليلنا أنا نبني ذلك على الأصل الذي ذكرناه في مسألتنا الذي قدمناه في
الأمر إذا أمر بشيء من أشياء فإنه لا يقتضي وجوب الجميع وقد دللنا عليه
وكذلك في مسألتنا النهي عن شيء من أشياء وجب أن لا يقتضي النهي عن الجميع لأن النهي
أمر بالترك كما أن الأمر أمر بالفعل والأمر بشيء من ثلاثة أشياء لا يقتضي فعل الجميع
بلا خلاف فكذلك النهي عن شيء من ثلاثة أشياء وجب أن لا يقتضي الكف عن الجميع وإنما
يقتضي الكف عن واحد منها والمنع من الجمع بينهما واحتج المخالف بأن
ما حرم مع غيره حرم منفردا كسائر المحرمات من الخمر والخنزير والميتة والدم
والجواب أنه يبطل بنكاح إحدى الأختين فإنه يحرم مع غيرها

وهو أخبثها ولا يجوز منفرداً والمعنى في الأصل أن النهي تعلق بكل واحد منهما
على الاختصاص فاستوى فيه حال الجمع وحال الانفراد بخلاف مسألتنا فإن النهي
المختص بالجمع بينهما لا بكل واحد منهما على الانفراد فاختص بحال الجمع
دون حال الانفراد قالوا أو في النهي بمنزلة الواو والدليل عليه قوله تعالى
ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً تقديره وكفوراً فالجواب أنا
إنما حملناه على العطف لدليل دل عليه لا لمقتضى اللفظ وكلامنا فيما يقتضيه
اللفظ بوضعه ومقتضى هذا الحرف في الكلام التمييز ولم يحمله على الجمع

فصل قد ذكرنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فأما النهي
عن الشيء هل يكون أمراً بضده ينظر فيه فإن كان له ضد واحد كالصوم في يوم
النحر والفطر فإن النهي عنه يقتضي الأمر بضده وهو الفطر لأنه لا يترك صومه إلا
بما يجب عليه الفطر إما بترك النية أو بالأكل وغيره وإن كان له أضداد كثيرة
كالزنا فإن كل ما يشتغل به عن الزنا يصير به تاركاً للزنا ضد له من صلاة
أو أكل أو مشي أو نوم فالنهي عنه أمر بضد من أضداده فبأي شيء اشتغل عن النهي
عنه من أضداده كان فاعلاً لما أمر به تاركاً للنهي عنه

مسألة
النهي عن الشيء يقتضي فساد المنهي عنه بإطلاقه على قول أكثر أصحابنا وقال أبو بكر
القفال لا يدل على فساد المنهي والشافعي رحمه الله كلامه يدل عليه وهو قول أبي
الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وقول المتكلمين من الفريقين ومن أصحابنا
من قال إن كان النهي مختصاً بالمنهي عنه كالصلاة في الأوقات المنهية دل على فساده
وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب الحرير والبيع
وقت النداء فإنه لا يدل على فساده والفساد في النهي في مقابلة الإجزاء في الأمر
دليلنا قوله صلى الله عليه وسلم من أدخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد وروي من عمل

عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد والطواف من غير طهارة ليس من ديننا ولا عليه
أمرنا لأنه محرم فوجب أن يكون مردوداً ورده يوجب بطلانه فإن قيل
هذا الخبر من أخبار الآحاد وما اختلفنا فيه من مسائل الأصول ولا يجوز إثباتها بأخبار الآحاد
والجواب أنه وإن كان من أخبار الآحاد إلا أن الأمة تلقته بالقبول
وأجمعت على صحته فمن عامل به ومن متأول له ولا يجوز تركه بذلك وجرى مجرى التواتر
وجواب آخر أن هذه المسألة وإن كانت من مسائل الأصول إلا أنها مما
يسوغ فيها الاجتهاد فألحقت بمسائل الفروع فإن قيل يحتمل أنه
أراد بالرد أنه لا يثاب عليه والرد قد يستعمل في نفي تعلق الثواب بالفعل لأنه
ضد القبول يقال هذا عمل مقبول وهذا عمل مردود على أنه يثاب على أحدهما ولا يثاب
على الآخر ولهذا يقال في دعاء رمضان من المقبول منا فنهنيه ومن المردود منا فنعزيه
يراد بالقبول من أثيب على صومه والمردود من حرم الثواب عليه كذلك هاهنا
وعندنا لا ثواب له في هذا الفعل ولا يدل ذلك على أنه لا يصح والجواب
أن الرد يستعمل فيما ذكروه من نفي الثواب ويستعمل في الإبطال ولهذا يقال رد
فلان على فلان إذا أبطل قوله وهذا عقد مردود أي باطل والإطلاق ينصرف إلى
الإبطال فيجب حمله فيهما إذا كان مستعملاً فيهما فإن قيل الذي ليس
في ديننا هو ترك الطهارة في الطواف وذلك عندنا مردود فأما الطواف
فهو الحولان بالبيت وهو من ديننا فلا يجوز أن يكون مردوداً باطلاً ولهذا
يوصف الطواف بذلك فيقال طواف بطهارة وطواف بغير طهارة
ويدل عليه أن الصحابة عقلت من إطلاق النهي البطلان فإن عبد الله بن
عمر كان يذهب إلى أن نكاح المشركات باطل فتعلق بظاهر قوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويدل عليه أنه إذا فعل الطواف على

طهارة وقيل له طف وأنت طاهر فإذا طاف محدثا لم يأت بالمأمور به على ما
أمر به فوجب أن يكون الأمر متعلقا بذمته والفرض باقيا عليه إلى أن يأتي به على
الصفة التي أمر بها عليها وصار بمنزلة ما لو أمر بالطواف فسعى أو صلى لا يكون
ممتثلا للأمر لأنه لم يأت بالمأمور به ويدل عليه أن الإجزاء والصحة والجواز أحكام
تثبت بالشرع ولم يرد الشرع دليلا يدل على الإذن بالإباحة والجواز والصحة
في هذا المنهي عنه ولم يخبر به الإجزاء والصحة والجواز مع النهي المقتضي منه مع
عدم قيام الدليل عليه واحتج المخالف بأن قال وجدنا النهي في كثير
من المواضع لا يقتضي الفساد كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة وعن الطلاق
في حال الحيض وعن البيع في حال النداء فلو كان يقتضي الفساد لوضعه لما ورد في تلك
المواضع غير مقتض لذلك والجواب أنه لم يحمل في تلك المواضع
على البطلان لدليل دل عليه فيجوز أن يقوم الدليل في الحكم على ترك مقتضى اللفظ ولا
يبطل ذلك مقتضاه عند عدم قيام الدليل ألا ترى أن النهي يقتضي التحريم والكلام
مع من يسلم ذلك ثم وجدنا النهي في كثير من المواضع في الشرع قد حمل على التنزيه
ثم لم يدل ذلك على أن النهي لا يقتضي التحريم وكذلك في البطلان مثله وكذلك الأمر
يقتضي الوجوب والعموم يقتضي الاستغراق وإن كان في كثير من المواضع لم
يحمل على الوجوب والاستغراق لدليل دل عليه ولم يبطل مقتضاه بهذا الوجود
كذلك في مسألتنا مثله قالوا ولأنكم إذا حكمتم في النهي بالبطلان أوجبتم
عليه الإعادة فيما فعله وإيجاب الإعادة لا يجوز إلا بدليل ولا دليل معكم يدل على
الإعادة فوجب أن لا يحكم عليه بالإعادة والجواب أن الأمر الوارد في إيجاب
الفعل كان في إيجاب الإعادة لأنه إذا فعله على وجه منهي عنه لم يأت بالمأمور به فبقي
ذمته مرتهنة بالأمر فلا يبرأ بالفعل على الوجه الذي اقتضاه الأمر فلا فرق بين ترك الأمر

الفعل وبين الإخلال بالصفة في بقاء الأمر عليه فلا يحتاج في إيجاب الإعادة إلى
دليل قالوا ولو كان النهي يقتضي البطلان لوجب إذا دل الدليل على سقوط
البطلان فيه أن يصير مجازا في التحريم لأنه قد نقل عن مقتضاه كالحمار إذا استعمل
في الرجل البليد فلما لم يصر مجازا دل على أنه لا يقتضي الفساد والجواب
أنا لا نقول إن الأمر موضوع للبطلان دون التحريم حتى يصير مجازا إذا
استعمل في التحريم دون الفساد وإنما نقول إنه يقتضي الأمرين جميعا البطلان
والتحريم فإذا دل الدليل على عدم البطلان بقي حقيقة في التحريم لأنه استعمل
في أحد موجبيه وحقيقة المجاز نقل اللفظ عما وضع له كاستعمال الحمار في
الرجل البليد فإذا استعمل في بعض مقتضاه وموجبه لم يوصف بأنه مجاز
كالعموم إذا خص لا يصير مجازا لأنه استعمل في بعض موجبه ومقتضاه كذلك
ههنا قالوا ولأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه وقبحه لا يقتضي بطلانه
ولا يقتضي أكثر من تحريمه كالطلاق في حال الحيض والوضوء بالماء المغصوب
والجواب أن مقتضاه معنى يزيد على القبح وهو أن ما فعله غير ما ورد
به الشرع وذلك يمنع الاعتداد به وسقوط الفرض عن ذمته وما استشهدوا
به لم يقتض البطلان لدليل دل عليه وذلك لا يبطل حكم مقتضاه في أصله على ما
بينا قالوا ولأنه ليس في الفعل على وجه النهي أكثر من كونه منهيا عنه
والفساد زيادة صفة يفتقر في إثباتها إلى دليل والجواب أن معنى الحكم
بالفساد أنه لا يقع الاعتداد بالفعل لأنه لم يفعل ما تعلق به الأمر والامتثال إنما هو
بحكم الأمر فإذا لم يفعل ما اقتضاه الأمر على الصفة التي أوجبها لم يسقط الأمر
عنه ولا يحتاج في إثبات ذلك إلى أكثر من هذا ●

باب حد العموم وبيان ألفاظه

العموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا والصحيح ان تقول كل لفظ تناول اثنين فصاعدا
تناولا واحدا لا مزية لاحدهما على الآخر واقله اثنان وحده الجنس تقول عممت زيدا
وعمرا بالعطاء اذا جمعت بينهما فيه وعممت الناس بالعطاء وعم المطر الناس
والفاظه اربعة احدها اسما الجموع المعرفة بالالف واللام كالمسلمين
والمشركين والابرار والفجار سوا فيه جمع الصحة وجمع التكسير فجمع الصحة ما سلم
فيه بنا الواحد كالمسلمين وجمع التكسير ما تكسر فيه بنا الواحد كالابرار والفجار
فهذه الالفاظ تستغرق الجنس فاما اذا كان هذا الاسم منكرا كمسلمين
ومشركين وابرار وفجار فانه لا يقتضي استغراق الجنس ومن اصحابنا من قال انه
يقتضي العموم كالاول وهو قول الجبائي من المعتزلة دليلنا انه نكرة فلا
يقتضي العموم كالمفرد اذا كان منكرا وهذا المعنى صحيح وهو ان كونه نكرة يمنع
ان يكون مقتضيا للجنس لان الجنس معلوم ولا يصح وصف اللفظ المقتضي له
بكونه نكرة لانه ينافي التعريف فدل على انه انما يقتضي طائفة من المسلمين
وطائفة من المشركين دون الجميع ويدل عليه انه يحسن ان يصل كلمة ما
الموضوعة للتاكيد بمقتضى اللفظ في التنكير فيقول اقتل مشركين ما وجالس رجالا ما
كما تقول اقتل رجلا ما ومشركا ما ولو كان يقتضي الجنس لما صح ان يصله بذلك
كما لا يصح ان تقول اقتل المشركين ما واكرم المسلمين ما لما كان ذلك مقتضيا لجميع
الجنس ولما صح ان يصله بهذا اللفظ دل على انه غير مقتض لاستغراق الجنس
واحتج المخالف بانه من الفاظ الجمع فاقتضى الجنس كما لو كان معرفا
قلنا المعنى في الاصل انه معرفة فاقتضى الجنس وفي مسألتنا نكرة فلم يقتض
استغراق الجنس ولان هناك لا يحسن ان يصله على سبيل التاكيد وفي مسألتنا بخلافه
فان قالوا ولا يصح استثناء كل واحد من الجنسين في هذا اللفظ فدل على انه يقتضي

الجنس والجواب انا لا نسلم ذلك بل يصح الاستثناء وان استعمل ذلك
فانه يكون نادرا على سبيل المجاز وجواب اخر انما صح منه الاستثناء
لاحتمال دخوله فيه لا لانه وجب دخوله فيه واللفظ الثاني من الفاظ
الجمع الاسم المفرد المعرف بالالف واللام كالمسلم والمشرك وما اشبه ذلك
فانه يحمل على الجنس ومن اصحابنا من قال انه يحمل على المعهود ولا يقتضي الجنس
وهو قول ابي علي الجبائي دليلنا ان هذا اللفظ استعمل في الجنس
قال الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ولم يرد واحدا وانما اراد جنس الناس
وقال خلق الانسان كفورا وقتل الانسان ما اكفره كلا ان الانسان
ليطغى وخلق الانسان من عجل واراد به في جميع ذلك الجنس ويقال اهلك
الناس الدينار والدرهم يراد به جنسهما لا دينارا واحدا ولا درهما واحدا ويقال
هلك الشاء والبعير واراد به الجنس ومقتضى اللفظ انما يعرف بالاستعمال
عند اهل اللسان فدل على انه يقتضي الجنس بظاهره وايضا فانه يصفه باللفظ
الموضوع للجنس قال الله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء
ولو لم يكن المراد به الجنس لما وصفه بلفظ الجمع ووصفه بلفظ الجمع ولكان
يصفه بلفظ المفرد فيقول والطفل الذي لم يظهر على عورات النساء
والصحيح انه يصح استثناء الجمع منه قال الله تعالى والعصر ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا فاستثنى الجمع منه وليس في الواحد جمع فدل على
ان الانسان عبارة عن الجنس ليصح استثناء نوع داخل فيه ويدل عليه انه
معرفة فاقتضى الجنس كالجمع المعرف بالالف واللام وهذا صحيح لان كونه معرفة
يقتضي ان ينصرف الى شيء معلوم معروف والجنس معروف فهو موافق مقتضى اللفظ
فانصرف اليه ولا يجوز ان ينصرف الى الواحد غير معروف ولا جرى له ذكر فهو مجهول

عليه وقايل ذلك لحتاج ان تقول الا انه ابتدا الخطاب على هذا الوجه اذا لم يتقدم
هناك معهود ينصرف اليه ولا انه ورود خطاب الله تعالى بمثله لانه ليس
بيننا وبينه عهد يحمل خطابه عليه واحتج المخالف بانه اسم مفرد فلم
يقتضي الجنس كما لو كان نكرة والجواب ان المعنى في الاصل انه
نكرة والجنس معرفة ولم يكن مقتضيا له بخلاف مسئلتنا فان هذا اللفظ
معرفة ولم يتقدم هناك من يرجع اللفظ اليه بتعريفه فاقتضى الجنس والمعنى
في الاصل انه لم يستعمل في الجنس على سبيل التنكير فلم يقتض الجنس بخلاف
مسئلتنا فان هذا اللفظ قد استعمل في الجنس على ما بينا فكان مقتضيا له والمعنى
في الاصل انه لا يصح استثنا الجنس منه فلم يكن مقتضيا للجنس وفي مسئلتنا بخلافه
فان قالوا لان الالف واللام تدخل في الاسم المفرد المعهود والدليل
عليه قوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول وقال تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
واراد بالثاني الاول ولهذا قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد
يسرين ابدا ويقال دخلت السوق فرايت رجلا ثم عدت الى السوق فرايت الرجل
يريد به الاول فالجواب انا انما حملناه على المعهود هناك لانه
قد تقدم ذكره فكان التعريف راجعا اليه بخلاف مسئلتنا فانه لم يتقدم هنا
هناك معهود ينصرف التعريف اليه فحمل على الجنس حتى لا يلغو التعريف
بالالف واللام فان قالوا لان الالف واللام لا يفيد اكثر من تعريف النكرة
دون زيادة العدد ومعلوم ان الاسم المفرد اذا كان نكرة لم يقتض اكثر من واحد
فاذا دخله الالف واللام وجب ان لا يفيد اكثر من تعريف ما اقتضاه حال التنكير
فالجواب انه يبطل به اذا دخلت الالف واللام على اسم الجمع فانه

لا يفيد اكثر من النكرة والنكرة من الجمع لا تقتضي الجنس وبالتعريف تقتضي الجنس
والجواب الاخر انه انما يقتضي تعريف النكرة اذا كان قد تقدم ذكرها فاما
اذا لم يتقدم ذكرها كان التعريف تعريفا للجنس

فصل والثالث
من الفاظ الجمع الاسما المبهمة وهي التي تسميها النحويون الاسما الناقصة
التي لا تتم الا بالصلات والرواجع وهي من وما واي واين وحيث ومتى فمن تستعمل
فيمن يعقل في الاستفهام والخبر والشرط تقول في الاستفهام من عندك فيحسن ان
تجيب بكل من يعقل وفي الجزاء والشرط قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
ومن باع نخلا بعد ما تؤبر وتقول من اكرمني اكرمته وما فيما لا يعقل
في الاستفهام والشرط والجزا تقول في الاستفهام ما عندك فيحسن ان
تجيب بكل ما لا يعقل وفي الشرط تقول ما جاني قبلته وما جاني دفعته
واي في الجمع تقول في الاستفهام اي شي عندك واي رجل عندك وفي
الشرط والجزا اي رجل اكرمني اكرمته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال صلى الله عليه ايما رجل مات او افلس
فاستعملت فيمن يعقل وفيمن لا يعقل والكلمة هي اي وما يزيده على سبيل
التحسين والترصيع واين وحيث في المكان قال الله تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ومتى في الزمان
تقول متى تخرج قال الشاعر
متى تاته تعشو الى ضو ناره تجد خير نار عندها خير موقد
المضرب الرابع النفي في النكرة كقولك لا تقتل مسلما ولا
تكرم مشركا وما رايت احدا قال الامام رضي الله عنه وجرى من القاضي
ابي الطيب غلط في تقسيم الفاظ العموم وتبعه في الملخص فقال ان

يتبين لك ذلك انه أخل بالنفي في التكرار وذكر مكانه اسم الجنس كالابل
والحيوان وهذا سهو لان الابل اسم الجمع وان لم يكن له واحد من جنسه
فهو داخل في اسم الجموع المعرفة بالالف واللام والصحيح التقسيم
الذي قدمنا ذكره وكذا ذكره القاضي رحمه الله مسألة
هذه الالفاظ التي ذكرنا انها موضوعة للعموم اذا وردت مجردة عن
القرائن في خطاب الله عز وجل وفي خطاب رسوله صلى الله عليه وسلم حملت
على الاستغراق والجنس الحقيقة ولا يخص شيء منها الا بدليل وقالت طائفة من
الاشعرية لا صيغة للعموم وهذه الالفاظ التي ذكرناها تحتمل العموم وتحتمل
الخصوص فيجب التوقف فيها حتى يقوم الدليل على احدهما ومن الناس من
قال انه في الامر والنهي تحمل على العموم وفي الخبر يتوقف فيه ومنهم من قال
تحمل على ثلثة ولا تحمل على ما زاد عليها الا بدليل وهو قول ابي هاشم من المتكلمين
ومحمد بن شجاع البلخي من اصحاب ابي حنيفة دليلنا ان الله عز وجل
اخبر عن نوح عليه السلام انه قال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وجه
الدليل منه ان الله تعالى كان ضمن لنوح نجاة اهله ثم اهلك ولده فاحتج نوح على الله
عز وجل بلفظ العموم وهو قوله اهلي فاقره الله عز وجل على ذلك ولم ينكر تعلقه به
وانما بين عز وجل ان ولده خارج من جملة اهله بمعنى اختص به وهو انه عمل
غير صالح فدل على ان اللفظ باطلاقه يقتضي استغراق الجنس ويدل
عليه ايضا ما روي عن عبد الله بن الزبعرى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال لاخصمن محمدا فجاء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال قد عبدت الملائكة وعبد المسيح افيدخلون النار فانزل الله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وعبد الله بن الزبعرى من فصحاء

اهل اللسان واحد من يعد بالبلاغة في الكلام في ذلك العصر وله شعر في
الجاهلية ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم وحين اسلم قال شعرا وصف فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر على ما كان فرط منه في جاهليته
وانشد الشيخ الامام رضي الله عنه شعره في الدرس
منع الرقاد بلابل وهموم … والليل معتكر الظلام بهيم
اني لمعتذر اليك من الذي قدمت … اذ انا في الضلال اهيم
ايام تامرني باغوى خطة … سهم وتامرني بها مخزوم
فاغفر فدى لك والداي كلاهما … ذنبي فانك راحم مرحوم
فعليك من سمت السما علامة … نور الضحى وخاتم مختوم
مضت العداوة وانقضت اسبابها … واتت اواصر بيننا وحلوم
فادعى انه يخصهم بذلك لانه علم انهم غير داخلين وافهم النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
ما سبق الى وهمه وما ادعى عليه تعلقه بظاهر اللفظ ومطابقته لمقتضى
العموم وهو صلى الله عليه افصح العرب لسانا فلما وردت الاية دلت الدلالة
على التخصيص واخراج من اقتضى دخولهم في اللفظ العام ولو لم يكن للعموم صيغة
موضوعة في اللغة تدل عليه لما احتج ابن عبد الله ابن الزبعرى انه يخصه بذلك
ولكان صلى الله عليه وسلم ينكر عليه ولم يحتج الى انتظار دليل التخصيص
والقران نزل بلغتهم على لسانهم فيعقلون منه ما يعقلون من الكلام الجاري
بينهم اذا خاطبوا به فان قيل انما احتج نوح صلى الله عليه وسلم
على الله تعالى لاحتمال اللفظ العموم ودخول ولده فيه وكذلك عبد الله بن الزبعرى
انما ادعى لاحتمال دخولهم في العموم ولو لم يكن ذلك لما احتج به لان اللفظ
الموضوع يقتضي دخولهم فيه والجواب ان هذا غلط لانه لا يجوز
ان يحتج على الله تعالى من يحتمل لا علم له ولا ظاهر يدل عليه لان احتمال

[illegible]

دخوله فيه لاحتماله بعدم دخوله فيه لا مزية لاحدهما عن الآخر وكذلك
عبد الله بن الزبعرى لا يحسن منه ان يدعي ان يخصم في لفظ يحتمل الاظهار فيه
على ما يدل عليه لان العاقل انما يحتج على غيره بلفظ يكون صريحا او يكون ظاهرا
في مقتضاه فاما مع الشك والاحتمال فالعقلا لا يحتجون به ولا يدعون
الغلبة بمثله ولا وجه لما ذكروا وان لم يكن في المسألة تعلق ويدل عليه اجماع
الصحابة رضي الله عنهم فانهم عقلوا من هذه الصيغة المطلقة العموم وروي
عن عمر رضي الله عنه انه احتج على ابي بكر رضوان الله عليهما عزم على قتال
مانعي الزكاة فقال يا خليفة رسول الله كيف تقاتل قوما يشهدون ان لا اله الا
الله وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فقال ابو بكر
رضي الله عنه فمن حقها الصلاة والزكاة من حقها فتعلق عمر رضي الله عنه بعموم
اللفظ في العصمة المعلقة على الشهادة فاقره ابو بكر رضي الله عنه على انه
ادعى تخصيصه بالاستثنا وقد حضرهما في مجلسهما خلق كثير من الصحابة
لا محالة وهم اهل اللغة وارباب الفصاحة والبلاغة فلو لم يكن للعموم
صيغة موضوعة في اللغة يعقل منها الاستغراق لما حسن التعلق من عمر
بهذا اللفظ ولا كان ابو بكر يقره عليه وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما
قالا في الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما
اية والتحريم اولى وذلك اشارة منهما الى عموم الايتين في التحليل بقوله
من قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم انه يقتضي الاباحة وذلك من جهة العموم
لانه لم يفرق فيه بين الاختين وبين الاجنبيتين وفي قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين انه يقتضي التحريم وذلك من جهة العموم ايضا لانه لم يفرق بين الجمع

بينهما بالنكاح وبين الجمع بينهما بملك اليمين غير انهما رجحا اية التحريم على
اية الاباحة بالرأي والاجتهاد وهذا دليل صحيح يدل على ان هذه الصيغة
تقتضي العموم وقال ابن عباس رضي الله عنه انه قال لعثمان في حجب
الام من الثلث الى السدس بالمثنى من الاخوة والاخوات ليس الاخوان
اخوة في لسان قومك فقال لا اترك ما ورثته واشتهر في الامصار لا اتمكن تغييره
فتعلق عبد الله بن عباس في هذه الصيغة بانها موضوعة للعموم في اللغة
واقره على ذلك وانما ادعى التخصيص وروي ان عثمان رضي الله عنه لما انشد
قول الشاعر

الا كل شي ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زايل

قال كذبت نعيم اهل الجنة لا يزول فعقل من هذه الصيغة العموم ويدل عليه انه يصح
استثناء كل واحد من الجملة من هذا اللفظ فيقول رأيت الناس الا زيدا
والا عمرا والا فلانا ولو لم يكن اللفظ متناولا لجميع الجنس لما صح استثناء
كل واحد من الجنس منه لان الاستثناء انما يصح مما يدخل في اللفظ ولهذا لا يصح
استثناء البهائم من الناس فدل على ان اللفظ اقتضاه وتناوله حتى احتيج الى
اخراجه منه بالاستثناء فان قيل انما يصح الاستثناء لاحتمال
دخوله فيه لا لصلاح اللفظ له والجواب انه لا يجوز ان يكون
يحسنه الاحتمال اللفظ له لان الاستثناء ماخوذ من احد معنيين اما من
تثنية الخبر بعد الخبر وكانه دخل في الخبر الاول ودخل في الخبر الثاني
او قولهم ثنيت عنان الدابة اذا صرفتها عن الجهة التي توجهت اليها وايهما كان
فانه يقتضي دخوله في اللفظ الاول الموجب له حقيقة ليصح صرفه عن الجهة
التي توجهت اليها وبعد غلبة انه اذا استفهم بهذا اللفظ فقال امن

عندك حيتن أو نجيء بكل واحد من جلس من تفقها فيقول زيدا وعمرا ولو لم يكن
اللفظ متناولا لجميع الجنس لما حسن الجواب بكل واحد منه وإن قيل
إنما حسن الجواب بذلك لاحتمال اللفظ له والجواب أنه بالاحتمال لا
يجوز أن يقطع على مراده من سؤاله وكان يجب أن يتوقف عن الجواب حتى يعلم
من قصده بالسؤال أمرا على أن صحة الاستفهام إنما كان لبيان أن اللفظ للجميع
دون ما ذكروه ويدل عليه أن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والجميع فقالوا
رجل ورجلان ورجال ولو لم تكن هذه الصيغة تقتضي الجميع والعموم لما كان لهذه
التفرقة في اللفظ بين الأعداد فائدة ولا معنى وصار هذا كتفرقتهم في الأسامي بين
المسميات كالفرس والحمار وغير ذلك فإنه يدل على قصدهم التمييز بينهما كذلك
ها هنا مثله وعندهم التمييز بين الجمع فلفظ الجمع في احتماله الواحد
والاثنين كهو في احتماله فيما زاد على ذلك ويدل عليه أنه إذا قال
من رد عبدي الآبق فله كذا فإن كل من رده يستحق ذلك المسمى ولو لم يكن يتناول الجنس
لما جاز أن يستحق العوض كل من رده لجواز أن يقول إني قصدت غيره ولما الجمع [illegible]
على كل من رده يستحق الثواب علمنا أنهم أجمعوا على ذلك لأن مقتضى اللفظ في
اللغة ذلك. طريقة أخرى في المسألة وهو أنه قد يكون للمخاطب
غرض في العبارة عن الجنس بمعنى يعمه الكل فقد يكون الخطاب من الله عز وجل
ويريد تكليف الخلق أجمع أو طائفة من عباده وقد يكون من الرسول صلى الله عليه وسلم
يخاطب الأمة بخطاب تكليف يتوجه على الجميع وقد يكون من الإنسان لغرض
في استعمال الجنس وتعميمهم بالعطاء كالوصية للفقهاء أو الشافعية أو الحنفية أو
الطائفة من الناس معلومة وهذا غرض مقصود في الخطاب في العادة فلا بد من أن يكون
قد وضع له في اللغة لفظ يدل عليه بدرايته وما من معنى إلا وقد وضع له في اللغة عبارة تأتي

عليه حتى وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة كالخمر والأسد وغير ذلك
فمن المحال أن يتسعوا في الكلام هذا الاتساع والحاجة إلى العبارة عنه داعية
ولا يضعوا له عبارة وإذا لم يجز أن يضع عبارة تأتي على هذا الغرض بحكم
عادتهم في اللسان لم يحط عبارة تصلح أن تكون موضوعة لهذا المعنى سوى
الألفاظ التي ذكرناها فثبت بذلك أنها مقتضية للعموم وموضوعة له.
فإن قيل هذا الغرض يحصل بلفظ الجمع والتأكيد فيقال كلهم أجمعون
أكتعون فيعقل منه استغراق الجنس والجواب أنه ليس الأمر عنده
على ما ذكره فإنه وإن أكد اللفظ بأكثر ألفاظ التأكيد لأمر والاحتمال
والمعنى لهذا الكلام وجواب آخر وهو أنا إن سلموا لنا أنه يقتضي العموم عند
التأكيد فقد حصل المراد لأن التأكيد كالشيء لا يفيد إلا ما أفاد المؤكد
ودخل فيه ولا يوجب زيادة لم تكن داخلة فيه وإنما يؤكد ما اقتضاه اللفظ
فإذا سلم أنه عند التأكيد يقتضي العموم دل على أن الذي اقتضاه هو لفظ العموم
والمؤكد غير التأكيد المرتب عليه فإن قيل نعلم هذا الغرض بشاهد الحال
والقرائن المتصلة باللفظ والجواب أن شواهد الحال والقرائن إنما
يعلم بها المراد بين متخاطبين حاضرين والخطاب قد يكون لغير حاضر يعلم
مراده بشاهد حاله كخطاب الله عز وجل للخلق ليس بينه وبينهم عرف
يحمل عليه وخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لجميع الأمة إلى قيام الساعة ليس
بينه وبين من لم يلق منهم عرف يحمل عليه ولا يمكنه إذا وجد أن يستدرك
المراد منه بشاهد حال ولا قرينة وكذلك خطاب كل غائب من الآدميين
على هذا التقدير فسقط ما قاله فإن قيل هذا يبطل بالروائح والطعوم فإنها
مختلفة ولم يوضع لكل طعم ولكل ريح عبارة والتمييز بينهما في الألفاظ

عرض مقصود ولم يثبتوا ذلك فلا منع في العموم مثله والجواب ان هذا
غير لازم لانهم ميزوا ذلك في تلك المواضع بالاضافة فقالوا طعم التفاح وطعم
السفرجل ونحوها فطعم كل شي اليه وكذلك رايحة المسك ورايحة الكافور ونحو
ذلك فقد وقع التمييز من تلك الصفات من جهة العبارة فيجب ان يجري في مسئلتنا
مثله ولان الحاجة داعية الى الخطاب بالعموم وليس هناك مانع من جهة
الطبع ولا من جهة الشرع ان يضعوا له عبارة فيجب ان يكونوا قد وضعوا له
صيغة تدل عليه كما ان من كان جايعا وعطشانا ووجد طعاما مباحا او غير مباح
ولا مانع منه فانه لا بد له ان يقدم على اكله وشربه واما من فرق بين الخبر وبين
الامر والنهي فيقال له المرجع في ذلك الى اهل اللسان ولا فرق عندهم بين الخبر وبين
الامر والنهي ان يقول الرجل من دخل الدار اكرمته وبين ان يقول من دخل الدار
اكرموه في انه يقتضي العموم واحدهما خبر والاخر امر واذا لم يكن بين الخبر فرق
فالتفرقة بينهما لا معنى لها واحتج المخالف ان اثبات العموم لا
يخلو اما ان يكون بالعقل او بالنقل ولا يجوز ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال
له في اثبات اللغة ولو كان كذلك نعلم بالعقل لما احتيج الى معرفة كتاب العين
والجمهرة ومجمل اللغة ولا يجوز ان يكون بالنقل لان النقل لا يخلو اما ان يكون
تواترا او احادا فلا يجوز ان يكون تواترا لانه لو كان تواترا لعلمناه كما علمتم لان
طريقه التواتر يشترك في معرفته جميع العقلا ولا يجوز ان يكون احادا
لان اثبات صيغة العموم اثبات اصل من الاصول يبنى عليه كثير من الاحكام في
الشرع فلا يجوز باخبار الاحاد واذا انسدت طرق ثبوته بطل لان
ثبوت الشي انما يكون بطريقه والجواب انا نقلب عليهم في اثبات
الاشتراك في هذه الصيغة بين العموم والخصوص على ما بينا قبل ذلك

وجواب آخر انا اثبتنا ذلك بالنقل المتواتر وهو القران
فانه مقطوع به لظهور المعجزات الدالة على انه من عند الله على رسوله صلى الله
عليه وسلم ونقل الخلف عن السلف وقد بينا في القران ما يدل على ان العموم له
صيغة وهو في قصة نوح عليه السلام وعبد الله بن الزبعرى وكذلك ما
نقلنا من اجماع الصحابة رضي الله عنهم وذلك دليل على ثبوت صيغة العموم
فان قيل تلك اخبار احاد فلا يجوز اثبات اصل من الاصول بها
والجواب انها وان كانت اخبار احاد الا انها متلقاة بالقبول
متفق على العمل بها وما اجمع على صحته من اخبار الاحاد بمنزلة المتواتر في وجوب
العمل به والمصير اليه وجواب اخر انا لا نسلم ان اثبات صيغة العموم باخبار
الاحاد لا يجوز بل ذلك جايز لانه اذا جاز اثبات الاحكام المطلقة من اراقة
الدما وقطع الاطراف واستباحة الفروج باخبار الاحاد جاز ايضا اثبات
الطرق التي يتوصل بها الى اثبات هذه الاحكام وكذلك الاحكام العقلية
في ذلك لان عليها ادلة قاطعة من جهة العقل فلم يجز اثباتها باخبار الاحاد وليس
في مسئلتنا في اثبات هذا الحكم طريق قاطع فجاز اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام
قالوا ولان هذه الصيغة استعملت مرة في العموم ومرة في الخصوص ولم
يجز حملها على احدهما دون الاخر الا بدليل كالعين واللون والجون لما كان يستعمل في
معان مختلفة كان مشتركا بينهما فلا يحمل على بعضها الا بقرينة كذلك هاهنا
والجواب انه يجوز ان يستعمل في كل واحد من الامرين ثم لا يدل ذلك على انه
ليس حقيقة في احدهما كالحمار يستعمل في البهيمة المعروفة ويستعمل في الرجل البليد
ثم هو حقيقة في البهيمة وكذلك البحر يستعمل في الماء الكثير والرجل الجواد والفرس الجواد
ثم هو حقيقة في الماء الكثير المجتمع قالوا ولان النبي ما استعمل هذه الصيغة في القران

والسنة واللغة في الخصوص ولهذا لا تجد آية عامة في كل ما يتناوله إلا وجدته وهو
قوله تعالى والله بكل شيء عليم وإن علمه محيط بجميع المعلومات الموجودات
والمعدومات لا يفوته شيء من ذلك وما عدا هذه من الآيات فقد دخله التخصيص حتى
قوله تعالى خالق كل شيء لأنه ليس خالق لنفسه ولا لشيء من صفاته وكذلك عمومات السنة
وبيان هلك الناس وافتقر الناس وجمع السلطان الناس يريد بذلك الأكثر ومعظمهم
دون جميعهم فمن المحال أن يكون حقيقة في الجميع ويكثر استعماله في البعض فإما أن
يكون حقيقة فيما كثر استعماله فيه أو يتوقف فيه. **فالجواب** أنه يجوز أن يكون
موضوعا في الأصل لمعنى ويكثر استعماله في غيره ولا يدل على أنه ليس حقيقة فيما وضع له
الدليل عليه الغائط فهو موضوع في الأصل للمكان المطمئن من الأرض ثم كثر
استعماله فيما يخرج من الإنسان ولم يدل ذلك على أنه ليس حقيقة فيما وضع له وكذلك
الدابة سميت دابة لأنها تدب على الأرض وذلك يتناول كل ما دب من الحيوان ثم كثر
استعماله في الخيل ثم لا يدل ذلك على أنه ليس حقيقة فيما وضع له في الأصل قال القاضي رحمه الله
وهذا الجواب ذكرته في التبصرة وليس بجيد لأنه يقول هذا هو الحجة عليك لأن ذلك اللفظ لما كثر
استعماله في غير ما وضع له في الأصل صار حقيقة فيه حتى إذا أطلق ينصرف إليه فيجب أن
تقول أن لفظ العموم حقيقة في الخصوص حتى ينصرف إطلاقه إليه لأنه استعماله ولكن
الجواب الصحيح الذي لا غبار عليه أن نقول إنما كثر استعماله في الخصوص لقيام الدليل
عليه من جهة الشرع ويجوز أن يقوم الدليل في الشرع على الأكثر على خلاف ما وضع اللفظ له ولا
يبطل ذلك مقتضى اللفظ لأنه ليس على الشرع حجر وخلافنا في موضوع اللفظ ومقتضاه في اللغة
عند أهل اللسان. **قالوا** ولأن هذا اللفظ لو كان يقتضي العموم لما حسن الاستفهام فيه
عن العموم فيقول إذا أمر بقتل المشركين أقتلهم جميعهم أو بعضهم ألا ترى أنه لو قال أعطه
عشرة لما كان هذا اللفظ موضوعا لهذا العدد حقيقة فيه لم يحسن الاستفهام في هذه الصيغة

دل على أنها لا تقتضي العموم. **والجواب** أنه يجوز أن يحسن الاستفهام في
هذا اللفظ ولا يدل ذلك على أنه غير موضوع لذلك المعنى حقيقة ألا ترى أنه إذا قال
رأيت بحرا يحسن استفهامه فيقول أردت بحر ماء أو بحر جود ويحسن الاستفهام
فيه ولا يدل على أنه ليس حقيقة في الماء الكثير وهذا المعنى وهو **جواب** ثان نحو
وهو أن حسن الاستفهام إنما كان لمكان الاحتمال لأن اللفظ لا يقتضي العموم ويجوز
الاستفهام عما يقتضيه اللفظ بظاهره إذا احتمل به لحق الغير ومثله في العدد
الذي ذكروه إذا قال أعطه عشرة آلاف درهم أو مائة ألف درهم وقد عرف
من عادته اللوم والبخل حسن أن يستفهمه فيقول عشرة ومائة ألف
وكذلك إذا قال اضربه عشرة آلاف سوط وهو يعلم أنه لا يحتمل ذلك فإنه يحسن
أن يقول انظر ما تقول عشرة آلاف سوط ثم لا يدل ذلك على أن ذلك اللفظ غير
موضوع لذلك العدد كذلك في مسألتنا مثله. **قالوا** ولأن هذه
الصيغة لو كانت موضوعة للعموم لوجب إذا صرفت إلى الخصوص بدليل أن يصير
مجازا كالحمار إذا استعمل في الرجل البليد. **والجواب** أن المجاز هو نقل اللفظ
عما وضع له إلى غيره والتخصيص ما ينقل اللفظ إلى غير ما وضع له وإنما استعمل
في بعض ما وضع له وذلك أن اللفظ موضوع للجنس أجمع فإذا خص في بعضه
كان اللفظ حقيقة فيما بقي تحته لأن ما يتناوله بلفظ حقيقة فلهذا لم يصر مجازا بذلك
ويخالف إذا استعمل الحمار في الرجل البليد فإنه عدل به عما وضع له فلهذا كان مجازا
فيما نقل إليه. **قالوا** ولأن هذه الصيغة لو كانت تقتضي العموم لوجب إذا ورد بعدها
خطاب التخصيص أن يكون أحد الخبرين مكذبا للآخر كما لو قال رأيت عشرة ثم بان أنه
كان قد رأى خمسة فإنه يكون أحد خبريه مكذبا للآخر ولما لم يكن أحد الخبرين مكذبا
للآخر دل على أن اللفظ لا يقتضي العموم. **والجواب** أن من أصحابنا من قال إن تأخير

البيان عن وقت الخطاب لا يجوز فعلى هذا لا يؤدي الى ان يكون احد الخبرين مكذبا
للاخر لان من شرط صحة التخصيص ان يتصل دليل التخصيص بخطاب العموم
فيعطف عليه ويصير جميعا كالكلام الواحد بمنزلة الاستثناء مع المستثنى
منه فاذا قال له عشرة الا خمسة لم يعد ذلك كذبا لما عطف عليه احد الكلامين
على الاخر كذلك في التخصيص مثله وان قلنا ان تاخير البيان عن وقت الخطاب
جائز فعلى هذا من اصحابنا من قال ان التخصيص انما يجوز في الامر والنهي دون الخبر والصدق
والكذب انما يدخل في الخبر دون الامر والنهي فعلى هذا يجوز ان يكون انما يرد ذلك في
خطاب الادمي على ما ذكرناه واذا وجد في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
على خطاب التكليف لا يعد كذبا الدليل عليه ان الادمي اذا قال شيئا ثم رجع عنه
عد بدا واذا وجد مثل ذلك في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله عليه السلام لم يعد
بداء هذا المعنى وهو ان الشريعة وان تفرقت في الورود فهي كالكلمة الواحدة يجب
جميعها ويرتب بعضها على بعض واذا ترتب بعضها على البعض لم يعد ذلك ايهاما لزم الكذب
وجواب اخر ان هذا يبطل به اذا قال اقتل عشرة المشركين ثم خص بعضهم
فانه لا يعد كذبا ولا بدا على ان لفظ العشرة لم يتناول الجميع ان ذلك هاهنا
قالوا لو كان هذا اللفظ يشعر في الجنس لما جاز تخصيص عموم القران بالسنة
والقياس لانه اسقاط ما ثبت بالقران بخبر الواحد والقياس وذلك غير جائز كالنسخ
والجواب ان النسخ اسقاط اللفظ وترك مقتضاه والتخصيص ليس باسقاط
للفظ وانما هو بيان ما لم يرد منه واسقاط اللفظ لا يجوز الا بمثله او بما هو اقوى
منه والبيان يكون بمثله وبما هو دونه قالوا ولان الصيغة لو كانت موجبة للعموم
لوجب ان لا توجد الا وهي مقتضية له كالعلة لما كانت موجبة للحكم لم توجد الا
وهي موجبة ولما رأينا هذه الصيغة توجد في كثير من المواضع غير مقتضية للعموم علمنا

انها غير موجبة للعموم في اصلها والجواب انه يجوز ان يكون هذه الصيغة
مقتضية للعموم وموجبة له وان وجدت في موضع غير مقتضية له كلفظ الحمار
مقتضاه في البهيمة المعروفة وان كان لا يفيد مقتضاه اذا استعمل في الانسان
البليد ولا يبطل ذلك مقتضاه في موضوعه كذلك هاهنا مثله وجواب اخر
وهو ان المقتضي عندنا للعموم هو الصيغة المجردة عن القرائن وهي موجبة لاستغراق
الجنس اذا وجدت على هذه الصفة فاما اذا اقترن بها قرينة التخصيص فانها لا تقتضي
العموم لعدم شرطها ووصف اوصافها وصار ذلك بمنزلة العلة اذا كانت ذات
اوصاف فانها موجبة للحكم ومقتضية له عند اجتماعها واذا اختل شرط
لم تكن موجبة له ولم يدل ذلك على ان العلة بمجموع اوصافها غير موجبة للحكم
كذلك هاهنا واحتج من قال ان اللفظ يحمل على ثلاثة ولا يحمل على ما زاد عليه الا بدليل
انه قال الثلث متيقن لانه اقل الجمع وما زاد عليه مشكوك فيه فحمل اللفظ على ما تيقناه وما
شككنا فيه وقفنا فيه والجواب انا لا نسلم ان ما زاد على الثلث مشكوك
فيه ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وجواب اخر ان الذي يقتضي دخول الثلث هو
يقتضي دخول ما زاد عليه فيه لان صلاح اللفظ لما زاد عليه كصلاحه للثلث
واشتماله فيما زاد عليه كاشتماله فيه فاذا دخل فيه الثلث لمقتضاه وجب ان يدخل
فيه ما زاد عليه وجواب اخر لو جاز ان يقال في مسالتنا لجاز ان يقال
في العشرات اذا قال له علي عشرة ان يحمل على ثلثه لانه متيقن وما زاد مشكوك فيه فيوقف
فان قيل هناك ذلك اللفظ موضوع لما زاد على الثلث من العدد المذكور
وهو صريح فيه فلم يجز حمله على ما دونه وفي مسالتنا بخلافه والجواب ان ذلك
اللفظ ان كان صريحا فيما زاد على الثلث فهذا اللفظ ظاهر فيما زاد على الثلث وما
ثبت من جهة الظاهر بمنزلة ما ثبت من جهة الصريح في وجوب العمل قالوا لو
كانت هذه الصيغة تقتضي زيادة على الثلث لوجب اذا قال له علي دراهم ان يجب عليه زيادة

على ثلثة دراهم ولما اجمعنا انه يلزمه ثلثة دراهم لا غير علمنا ان اللفظ لا
يقتضي ما زاد عليها **والجواب** ان قولهم دراهم جمع منكر ومثله
في مسئلتنا لا يقتضي العموم كقوله مسلمون ومشركون وانما المقتضي للعموم صيغة
الجميع المعرفة بالالف واللام **فان قيل** يلزمكم اذا عرف ذلك بالالف
واللام وقال له علي الدراهم فانه لا يحمل ايضا على اكثر من ثلثة دراهم **والجواب** ان اللفظ
كان يقتضي بظاهره ان يحمل على العموم غير انه لم يحمل عليه لدليل دل عليه من جهة
العرف وهو انا نعلم بقسم الضرورة انه لا يجوز ان يحمل عليه جنس الدراهم بان
يكون قد اتلف عليه كل درهم في الدنيا واستقرض منه كل درهم في الدنيا فصرفنا
اللفظ عن مقتضاه لاتصال هذا الدليل فوازنه في مسئلتنا اذا اتصل بصيغة العموم
دليل التخصيص وفي مسئلتنا الصيغة مجردة عن دليل يمنع حملها على مقتضاها
وايضا فانا اذا حملنا هناك على ثلثة بدليل اوجب تخصيصه وهو طلب المدعى عليه
فوزانه ان يقوم الدليل على تخصيص لفظ العموم وفي مسئلتنا الصيغة مطلقة
لا يتصل بها ما يقتضي التخصيص فوزانه من الاقرار ان ينكل المدعى عليه في الاقرار
ويحلف القوافة قول المدعي فيما زاد على الثلث مع يمينه **مسئلة** اذا وردت
هذه الالفاظ التي ذكرناها مقرونة بذكر المدح والذم فانها تحمل على العموم في
الحكم ومن اصحابنا من قال يتوقف فيها ولا يستدل بها في تفصيل المسائل في الاحكام
التي وردت فيها وانما يستدل بها في ايجاب اصول تلك الاحكام مثال ذلك قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم
وردت هذه الاية في ذم مانعي الزكاة فيجوز ان يستدل بها في ايجاب الزكاة في
الجملة ولا يجوز الاستدلال بها في اعيان المسائل كزكاة الحلي وغيرها وكقوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وردت هذه الاية
لمدح صيانة الفرج والعدول عن الفجور فيجوز الاستدلال بها في تحريم الزنا واباحة

الوطء بحكم النكاح وملك اليمين في الجملة ولا يجوز ان يستدل بها في اباحة
فرج بعينه والصحيح الاول والدليل عليه ان تجرد لفظ العموم عما يخصه
فوجب ان يحمل على عمومه ويتعلق به كما لو لم يقترن به ذكر مدح ولا ذم
فان قيل لا نسلم انه تجرد عما يخصه لان اقتران ذكر المدح والذم به قرينة
توجب تخصيصه **والجواب** ان حقيقة التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ العام ولولا ذلك لكان ذلك خلافه وانما اتصل ذكر المدح والذم به تنبيها
فدعوى التخصيص محال ويدل عليه ان اتصال المدح والذم به يوجب تاكيده
وما يوجب تاكيد الحكم لا يوجب التوقف في عمومه ويدل عليه
انه لو كان اقتران المدح والذم باللفظ يمنع من التعلق بعمومه في الحكم
لوجب ان لا يجوز التعلق بالعمومات الواردة في ايجاب العقوبات
في المعاصي لان القصد بها الردع والزجر عن المعاصي كاية الزنا والسرقة
وفي ذلك ابطال الكثير من العمومات ولا يقول ذلك احد **واحتج**
المخالف بان المقصود بهذه الاية بيان المدح والذم على الفعل دون الحكم
وما يتعلق به من الشروط والاوصاف فوجب ان يستفاد منه ما قصد
به بيانه وما القصد به بيان اصل وجوب بيان الحق دون صفته ومقداره
ومقدار ما يجب فيه لم يجز الاستدلال به في هذه الاحكام التي ذكرناها هنا
والجواب انا لا نسلم ان المقصود به ذكر المدح والذم دون الحكم
بل المقصود به بيان الحكم والمدح والذم جميعا لانه ذكر الجميع فكان
الظاهر انه قصد بيان الجميع لان مقاصد المتكلم انما تعلم بقوله وقوله قد عم
الامرين فكانا جميعا بالبيان مقصودين **وجواب** اخر انه لو جاز لقائل
ان يقول ان اقتران ذكر المدح والذم بالحكم يمنع ان يكون المقصود به بيان الحكم
ليمنع من حمله على العموم لجاز لقائل ان يقلب ذلك فيقول ان المقصود بالاية

ذكر الحكم دون المدح والذم وهما تابعان للحكم لما بطل أن يتعلق ذلك في المدح
والذم بطل أن يتعلق في الحكم ويخالف قوله وآتوا حقه يوم حصاده
لأنه لم يوجد فيه لفظ العموم وإنما أمر بحق معين غير مبين فيجب التوقف
فيه حتى يرد الدليل ببيان المراد من الحق من صفته وقدره وذلك حقيقة
المجمل والمشترك كذلك في مسئلتنا فإن اللفظ عام وإنما اتصل به ذكر المدح والذم
والشرع ذلك لا يمنع الاحتجاج بعمومه فوجب حمله على مقتضاه ه
مسئلة إذا وردت هذه الألفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد
عمومها عند سماعها والمبادرة إلى العمل بمقتضاها أو يتوقف عنها اختلف
أصحابنا فقال أبو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها
والعمل بموجبها وقال أبو العباس بن سريج وأبو إسحق المروزي وأبو سعيد الإصطخري
يجب التوقف فيه حتى ينظر في الأصول التي يعرف منها الأدلة فإن لم يجد دليلا يدل
على التخصيص اعتقد عمومه وعمل بموجبه وهو الصحيح والدليل عليه أن المقتضي
للعموم هو الصيغة المتجردة عن القرائن ولا يعلم تجردها عن القرائن إلا بعد
النظر في الأصول والبحث عن الأدلة لأن دليل التخصيص قد يكون متصلا باللفظ
العموم بالشرط والاستثناء وقد يكون متأخرا عنه فلم يجز اعتقاد عمومه ما لم
يوجد شرط العموم فيه وصار هذا بمنزلة البينة في الحكم لما على ما يعلم
إذا علم الحاكم عدالتها ولو كانت البينة لم تكن بينة حتى يعلم خبرها من
الأسباب القادحة في العدالة لم يجز العمل بها مع الجهل بحالها بل يجب عليه أن
يتوقف فيها حتى يكشف عن باطن حالها بسؤال أهل الخبرة والمعرفة بالشهود
كذلك في مسئلتنا ه **واحتج** المخالف بأن هذه الصيغة موضوعة للعموم والاستغراق
فإذا وردت مطلقة وجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها ولا يجوز التوقف لتجويز
دليل التخصيص كالدليل عليه ألفاظ الحقائق إذا وردت مطلقة وعلى الحكم بها وجب

العمل بمقتضاها واعتقاد عمومها ولا يجوز التوقف في ذلك لتجويز أن يكون ثم
أريد بها المجاز كالبحر والحمار لما كان المعنى الذي وضع له اللفظ معقولا في اللفظ
كذلك في مسئلتنا مثله **والجواب** أنا لا نسلم أن هذه الصيغة تقتضي العموم بالإطلاق
وإنما هي موضوعة للعموم ومقتضية له بشرط وهو أن تتجرد عن القرائن ولا
نعلم تجردها عن القرائن عند سماعها وإنما نعلم ذلك بالكشف عن الأصول والنظر
في الأدلة فوجب التوقف حتى يوجد الشرط وأما أسماء الحقائق فيحتمل أنا لا نسلمها
فإنها إذا وردت في حكم مطلقة نتوقف فيها لجواز أن يكون هناك دليل يدل على أنه
أريد بها المجاز كمسئلتنا وإن سلمنا فالمعنى فيه أن المجاز نقل اللفظ عما وضع له إلى
غيره بدليل فلم يجز التوقف في مقتضاها لجواز نقله إلى غيره مع الشك في المعنى المقتضي
لنقله بخلاف مسئلتنا فإن حمل اللفظ على الخصوص ليس بنقل اللفظ عما وضع وإنما
هو استعماله في بعض ما يقتضيه ما وضع له اللفظ في الجميع حقيقة فجاز التوقف
فيه حتى يعلم فقد الدليل الموجب للخصوص **قالوا** ولأن التخصيص ضربان تخصيص في
الأعيان وتخصيص في الأزمان ثم ثبت وتقرر أن اللفظ إذا ورد مطلقا وجب اعتقاد
عمومه في جميع الأزمان والعمل بمقتضاه ولا يجوز التوقف فيه لجواز أن يكون هناك
دليل يوجب تخصيصه في بعض الأزمان وهو النسخ وكذلك إذا ورد مطلقا
في الأعيان وجب اعتقاد عمومه ولا يجوز التوقف فيه لجواز أن يكون هناك
دليل يقتضي تخصيصه في بعض الأعيان **والجواب** أن التوقف لجواز التخصيص
في الأزمان توقف لمعنى يرد على اللفظ ودليل طرأ عليه والأصل عدم ذلك فلم يجز
التوقف في اعتقاد مقتضى اللفظ لأنه يجوز أن يطرأ عليه وليس كذلك في مسئلتنا
فإن التوقف في العموم لجواز أن يكون هناك معنى مقترن باللفظ يوجب التخصيص ويجوز
أن يتوقف في اللفظ لتجويز معنى مقترن به ولا يتوقف فيه لتجويز أمر يطرأ بعد ذلك
على صحة هذه البينة في الحكم إذا علم الحاكم عدالتهم يتوقف في الحكم بها لجواز أن

يطري عليها فسق او شيء يوجب ابطال الحكم بها ومثله لو جهل حالها وجب عليه
التوقف فيها لجواز ان يكون هناك امر يمنع من الحكم بها لما كان التوقف في
احد الموضعين لامر طارئ وفي الموضع الاخر لامر مقارن جمعناهما هنا مثاله **وجواب**
اخر وهو ان التوقف في العمل باللفظ واعتقاد عمومه لتجويز النسخ يؤدي الى
اهمال العمل وابطال اللفظ لانه ليس لورود النسخ غاية معلومة بل هو مجوز
في كل وقت واللفظ انما ورد لاستعماله لا لابطاله بلا خلاف مسلمنا فان النظر في
دليل التخصيص لا يؤدي الى ابطال اللفظ لان الناظر ينظر في اصول الادلة فان وجد ما
يقتضي التخصيص والا عمل به **قالوا** ولان التوقف في العموم لطلب دليل التخصيص
بالنظر والاجتهاد يؤدي الى ان يتوقف في العموم ابدا لان وراء النظر نظر وعلى هذا الى ما
لا نهاية له ففي كل نظر يخفى عليه دليل التخصيص وفي ذلك تعطيل العموم وابطال المقتضاه
بامر متوهم وذلك غير جائز **والجواب** انه لا يؤدي الى ما ذكروه لانا لا نعتبر النظر
على الوجه الذي قرروه وانما نعتبر في ذلك النظر المعتاد فان الناظر اذا كان من اهل الاجتهاد
فينظر في الاصول التي يوجد منها الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وما ثبت بالاصول
المقررة والقياس على هذه الاصول ظهر دليل التخصيص ان كان فيها ما يقتضي التخصيص
فاذا لم يجد اعتقد العموم وما وراء ذلك من النظر غير معتبر وصار هذا بمنزلة الشهود اذا
حضروا عند الحاكم وجهل حالهم فانه يجب عليه التوقف عن الحكم بها حتى
ينظر في حالها ولا يقال انه لا معنى للتوقف لاجل النظر لان وراء النظر نظرا فيجوز في كل
مرة ان يرد عليه من يخبر بفسق الشاهد بل يجب ان يسقط حكم الوقف
بالقدر المعتبر في ذلك الكشف المعتاد فيكتفي بالسؤال عن اصحاب رسايله ومسايله ليعرفوا
حاله من جيرانه واهل الخبرة وكذلك المجتهد اذا وردت عليه حادثة فنظر في الكتاب
والسنة فلم يجد ما يدل عليها فانه يجوز له العدول الى الاجتهاد والحكم فيها بما يقتضيه
القياس ولا يجوز ان يقال انه لا يجب النظر لانه يتسلسل على ما ذكرنا لان وراء النظر نظرا

فلا بأس ان يرد عليه من يخبر بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم بها وبالحديث
عليه النظر في ذلك على ما جرت به العادة ثم ينتقل الى الاجتهاد كذا ذكره في مسألتنا مثله
قالوا ولانكم اذا انكرتم على اهل الوقف في العموم ثم ساويتموهم في
ذلك فانكم توقفتم فيه كما توقفوا **والجواب** انا لا نتوقف في العموم
على الصفة التي يقف فيها اهل الوقف انما نتوقف فيه حتى نستكشف عن دليل
التخصيص فاذا لم نجد ذلك اعتقدنا فيه العموم وهم يتوقفون فيه ابدا ولا يعتقدون
فيه العموم ولا يعملون به وان لم يجدوا دليل التخصيص وهذا فرق ظاهر بين الفريقين من
وجه اخر وهو انا نتوقف فيما لم يرد باللفظ العام فاذا لم نجد ما يدل على اخراج
بعض ما يتناوله اعتقدنا عمومه وحملناه على مقتضاه وهم يتوقفون لمعرفة المراد
منه فما لم يظفروا بدليل يدل على المراد فهم على التوقف فسقط ما قاله **قالوا**
ولانه لا يخلو عند سماع العموم اما ان يعتقد فيه العموم او الخصوص فلا يجوز ان
يعتقد الخصوص لان الخصوص يفتقر الى دليل التخصيص فما لم نعلم ذلك لا يجوز له اعتقاده
فلم يبق الا انه يعتقد العموم لانه لا يخلو من اعتقاد في هذه الحال **والجواب**
انا نقول انه يعتقد عمومه بشرط ان لا يكون هناك دليل يوجب تخصيصه كالبينة
اذا جهل الحاكم حالها فانه يعتقد وجوب العمل بها بشرط التجرد عن شيء يوجب
الفسق وان كان لا ينفك عن اعتقاد كذلك في مسألتنا **مسألة** اقل الجمع
ثلثة واذا ورد الجمع المنكر او المعرف ودل الدليل على انه لم يرد به الجنس فاقل ما
يحمل عليه ثلثة ومن اصحابنا من قال اقله اثنان وهو قول القطوية من النحويين والقاضي
ابي بكر من المتكلمين وابي بكر بن داود من الفقهاء وروي عن مالك رضي الله عنهم
دليلنا ما روي عن عبد الله بن عباس انه قال لامير المؤمنين عثمان بن عفان
ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فلم تحجب بهما الام وان الله تعالى علق حجب الام
من الثلث الى السدس بالاخوة وكان ابن عباس لا يرى حجبها باقل من ثلثة وسائر الصحابة

كانوا يحجبونها بالسنة فقال عثمان رضي الله عنه في الجواب عن ذلك امر مضى في الامصار
وتوارثه الناس لا استطيع نقضه **وجه الدليل** منه ان عبد الله بن عباس من
اهل اللسان وارباب الفصاحة وهو ترجمان القران وحبر الامة وقد ذكر ان اقل الجمع ثلثة
في اللغة وعثمان من اهل اللسان والبلاغة في الكلام فلم ينكر عليه ذلك بل اقره عليه وانما اعتذر
عنه بانه ترك مقتضى اللسان في ذلك لدليل دل عليه وهو انعقاد الاجماع على خلافه فدل على ان
اقل الجمع ثلثة **فان قيل** قد روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وهذا مخالف لقوله
والجواب ان ما قاله زيد بن ثابت ليس على ظاهره فان احدا لم يقل ان الاخوين اخوة لان
لفظ الاسم يتناول الجمع وانما اختلفوا في صيغة الجمع هل يتناول الاثنين حقيقة فيفتقر
فيه الى تاويل ويكون معناه الاخوان اخوة في الحكم في حجب الام من الثلث الى السدس
ويدل عليه ان العرب فرقت بين الواحد والاثنين والجمع فقالوا رجل ورجلان ورجال ولو كانت
صيغة الجمع حقيقة في الاثنين لم يكن لفرقهم بين هذه الاعداد في التسمية والعبارة
معنى لانهم انما قصدوا بذلك التمييز بين هذه الاعداد فلو كان احد العددين داخلا في
الصيغة الموضوعة للاخر لما حصل الغرض المطلوب بذلك الا ترى ان قولهم رجال
لما كان يتناول الثلثة فما فوقها من جميع الجنس لم يفرقوا بين الثلث وما زاد عليها
في الصيغة والعبارة ثبت بما ذكرناه من تفرقتهم بين هذه الاعداد في
التسمية ان اقل الجمع ثلثة **فان قيل** اختصاص الاسم بلفظ لا يدل ان لا يكون
داخلا في لفظ الجميع كالسبع اسم يتناول الذيب والاسد وغيرهما وان كان كل
واحد منهم قد اختص باسم واختصاصه باسم لا يمنع من دخوله في الاسم الاعم
كذلك ها هنا **والجواب** ان هذا لا يشبه ما ذكروه لان السبع اسم موضوع
لجنس السباع المفترسة والاسد اسم لفرع من ذلك واختصاص النوع من الجنس
لا يمنع من دخوله في اسم الجنس لانهم لم يقصدوا بوضع هذه التسمية التمييز بينها
وليس كذلك ها هنا فانهم قصدوا بهذه التفرقة بين هذه الاعداد في الصيغة التمييز

بينهما فلو كان بعضها داخلا في الصيغة الموضوعة للبعض لما حصل التمييز
وبطل المقصود وصار بمنزلة الذيب والاسد لما كان المقصود بوضع كل
واحد من الاسمين تمييز احد النوعين من الاخر لم يكن احدهما داخلا في اسم الاخر
كذلك ها هنا ويدل عليه ان لفظ الجمع لو كان يتناول الاثنين حقيقة لما صح نفيها
عنهما لان اسماء الحقائق لا يجوز نفيها عن مسمياتها ولما صح ان يقول ما
رايت رجالا وانما رايت رجلين دل على ان صيغة الجمع لا تتناول الاثنين وانما
تتناول الثلاثة فما زاد عليها ويدل على من خالف من اصحابنا ان المذهب لا يختلف
انه لو قال له علي دراهم انه لا يقبل اقل من ثلثة دراهم ولو كان اقل الجمع اثنين لقبل
منه ذلك لان موضوع الاقرار مبني على انه لا يلزمه بحكمه الا اليقين الا
ان يفسر زيادة عليه **احتج المخالف** بقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث بلفظ الجمع فدل على ان صيغة الجمع تتناول الاثنين **فالجواب**
انه يحتمل ان يكون اراد به جميع الانبياء في الحكم لانه قد ذكرهم في هذه السورة وكانت
الكناية بلفظ الجمع في هذه الاية راجعة الى جميع الانبياء **فان قيل**
اراد به جميع الانبياء لانه قد جرى في الشرع وان لم يكن في الحكم فيجوز ان ترد
الكناية اليهم في الحكم وان لم يجز له ذلك في حق جميعهم وقد قيل فيه ان
الكناية يجوز ان ترد في الخطاب الى ما جرى في النفس ولهذا لا يستحق البداية في الشعر
بالواو الا ان يكون قد جرى في نفس الشاعر معنى يحسن ان يبتدى بالواو عطفا
على ما خطر بباله **وجواب اخر** انه يحتمل ان يكون اراد به الحاكمين والمحكوم
له وعليه وذلك جمع ورد الكناية الى الجميع لتعلق القصة بالجميع **واحتجوا ايضا**
بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض فاستعمل لفظ الجمع في الاثنين فدل على انه حقيقة فيه **والجواب**
ان قوله خصم يستعمل في اللغة في الواحد والاثنين والجماعة **وجواب اخر** وهو انه يجوز ان

يكون معه كخضر مع جبريل وميكائيل جماعة من الملائكة ورد الكناية بلفظ الجمع
الى الجميع **قالوا** روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب ان هذا هو الحجة عليهم فان الجمع لو كان حقيقة في الاثنين لما احتيج
فيه الى بيانه صلى الله عليه وسلم لانا نعلم من مقتضى اللفظ في اللغة لا احتاج فيه الى بيانه صلى الله
عليه وسلم لانهم يشاركونه في معرفة اللغة وان كان صلى الله عليه وسلم افصحهم فلما بين ذلك
علم انه لم يرد بذلك الجميع في اللغة وانما اراد صلى الله عليه وسلم بذلك بيان الحكم
فان الاثنين فما فوقهما جماعة في الحكم فيما يعود الى الابتياع والمتابعة **قالوا**
ولان الجمع انما سمي جمعا لجمع الآحاد وضم الواحد الى الواحد وهذا في الاثنين فكان
اللفظ حقيقة فيه ذكر الشيخ ابو حامد رحمه الله **الجواب** انه يبطل بالواحد فان
الجمع يتصور فيه فان الثوب يجمع احد طرفيه الى الآخر ثم لا يقال ان الواحد يتناوله اسم
الجمع قال الاملي رحمه الله وهذا ليس بجيد لانهم انما ادعوا انه سمي جمعا من جمع
الآحاد وذلك جمع الاطراف فيجوز ان يطلق عليه اسم جميع الاطراف فاما جمع
الاعداد فما وجد فيه فلم يتناوله اللفظ الموضوع له حقيقة **والجواب الصحيح**
ان يقال يجوز ان يكون اشتقاقه فيما ذكروه ولا يستمر اللفظ في كل ما يقتضيه
الا ترى ان الدابة انما سميت دابة لانها تدب على الارض ثم يختص ذلك بالخيل على عرف بعض
الناس وبالخيل والبغال والحمير على عرف بعضهم ولا يطلق ذلك على جميع ما يدب وان
كان المعنى الذي اشتق منه اللفظ في اللغة موجودا فيه وكذلك القارورة سميت لاستقرار
الشيء فيها ثم لا تسمى الخابية وسائر الظروف قارورة والخابية سميت خابية لانه
تخبأ الشيء فيها ثم لا يقال للصندوق خابية بل يختص ذلك بما يشتغل فيه وان كان معنى الاشتقاق
موجودا في غيره **قالوا** ولان الانسان يخبر عن نفسه بلفظ الجمع كما يخبر
الثلاثة فيقول فعلنا وقمنا كما تقول الجماعة ذلك فدل على ان لفظ الجمع حقيقة
في الجميع **والجواب** انه ان كان قد سوى بينهما في خطاب المخبر عن نفسه فقد

فرق بينهما في خطاب الحاضر والغائب يقال قمتما وقمتم وقاما وقاموا **والجواب** الثاني ان
التسوية بينهما في لفظ الاخبار لا تدل على ان احدهما يدخل في صيغة الآخر الا
ترى ان النساء والرجال اشتركا في لفظ الاخبار فتقول النساء فعلنا كما تقول
الرجال فعلنا ثم لا يدخل النساء في جمع الرجال ولا الرجال في جمع النساء كذلك هاهنا

باب ما يصح دعوى العموم فيه وما لا يصح

الالفاظ التي تصح دعوى العموم فيها هي الالفاظ التي ذكرناها وقررناها وهي اربعة اسماء
الجموع المعرفة بالالف واللام والاسماء المبهمة والنفي في النكرات وقد سبق
الكلام فيها فاما اذا ورد اللفظ في شيء بعينه فانه لا يصح دعوى العموم فيه كما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تجزئك ولا تجزئ احدا بعدك فهذا خاص فيه لا يتناول غيره
فلا يدعى فيه العموم وكذلك الافعال الواقعة على احوال مخصوصة ولم نعلم على اي حال
التي وقع عليها فانه لا يدعى فيها العموم وذلك كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع
بين الصلاتين في السفر فانه يعلم منه انه جمع بينهما في سفر واحد اما طويل او قصير
والذي في اللفظ ذكر واحد من السفرين ويحتمل ان يكون فعله في اعلى الحالين او في احد الحالين فيجب
التوقف فيه حتى يعلم على اي الحالين وقع ودعوى العموم فيها باطل فصار بمنزلة اللفظ اذا تناول
شيئين والمراد به واحد منهما غير معين فانه لا يجوز الاحتجاج به حتى يتبين المراد منهما فيما ليس
المراد كذلك هاهنا وكذلك القضايا في الاعيان لا يدعى فيها العموم كما روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه اوجب على رجل افطر في رمضان الكفارة فانه يحتمل انه كان افطر باحد الامرين
اما بالاكل او الجماع فلا يجوز حمله عليهما لانه ليس بلفظ عام فيدعى فيه العموم وانما هي قضية
في عين وحكاية فعل يحتمل الامرين وان احتمل الجميع فان علم احد المعنيين بدليل اعلى حمل
الخبر عليه وان لم يعلم ذلك وجب التوقف فيه حتى يرد الدليل بتعيين المراد منها وهكذا ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بالشفعة للجار فانه يحتمل انه قضى له بها بالشركة ويحتمل ان يكون

فقضى له بها بالمجاورة واللفظ يحتمل الكل والواحد منهما وهو حكاية حال فيجب التوقف
فيه حتى يعلم باي المعنيين قضى له ومن اصحابنا من قال ان كان في قوله قضى كلمة ان فانه يحمل
على العموم لانه يكون معناه القول بان يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قضى ان الشفعة
للجار فيصير في التقدير كانه قال الشفعة ومنهم من قال ان كان فيه كان فانه يحمل على العموم
كانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يقضي الشفعة للجار لان كان اخبار عن دوام فعله
يقال كان فلان يقري الضيف ويفعل المعروف قال الله تعالى وكان يامر اهله بالصلاة والزكوة
فيقتضي انه كان يقضي بالشفعة للجار بكل حال الشركة والمجاورة والجميع غير صحيح
لان هذه الكلمة ان قد ترد بعد قوله قضى والمراد به الفعل حقيقة وقد ترد والمراد بها القول
على ما ذكروه وانما يصح دعوى ما ذكروه من القول لو كان لا يراد به الفعل حقيقة الا القول
فيكون الظاهر منها ذلك وليس كذلك وكذلك ما قاله الاخر غير صحيح لان كان وان
كانت تقتضي الاخبار منه عن دوام الفعل الا انها تحتمل الدوام على حال مخصوصة وصفة
مخصوصة وليس ما يقتضي الاخبار عن المراد منه على الجري في الكل دون الاخرى واللفظ في الاحتمال
بعد دخول هذه الكلمة فيه على ما كان عليه قبل دخولها فيه **فصل** ومما لا يجوز دعوى
العموم فيه ان يكون اللفظ مفتقرا الى تقدير واضمار غير مستقل بظاهره كقوله تعالى الحج
اشهر معلومات فهذا اللفظ غير مستقل بنفسه لان الحج ليس باشهر فلا بد فيه من تقدير وقت
احرام الحج او افعال الحج ولا يجوز دعوى العموم فيما قدر فيه لمعنيين احدهما ان العموم من صفات
النطق وليس معنا فيما اضمرناه نطق فيدعى فيه العموم الثاني ان الاضمار انما يراد ليتم
الكلام في نفسه ويستقل بذاته وباضمار واحد يتم فلا حاجة بنا الى اضمار اخر فلا يجوز تقدير
الاضمار من اللفظ من غير حاجة الا بدليل يدل عليه ومما يجري هذا المجرى الالفاظ التي اضيف
التحليل والتحريم فيها الى الاعيان كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني لا احل المسجد لجنب
ولا حائض ونحو ذلك لان الاعيان لا توصف بالتحليل والتحريم وانما المراد به التصرفات الواقعة في

الاعيان وهي غير مذكورة فان اضمر فيه تصرفا اخر خصه غيره فيجب التوقف فيه
ولا يجوز حمله على ما ذكرناه من المعنيين هذا قول من قال من اصحابنا ان هذا اللفظ مجمل
وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه يحتمل ان يريد
به رفع المأثم ويحتمل ان يريد به رفع الحكم ولم يجز لواحد منهما ذكر ومن اصحابنا من يجعل
ذلك من باب المجمل يجب التوقف فيه حتى يعلم المراد منه ولا يجوز حمله عليهما
لما بيناه ومن اصحابنا من يتجاهل في مثل هذا فقال يحمله عليهما لانه اعم فائدة ومنهم من
قال يحمل على الحكم لانه مختلف فيه والاثم غير ثابت بالاجماع ولا حاجة بنا الى حمله
عليه قال الامام رحمه الله والجميع فاسد لا معنى له اما قول الاول فغير صحيح
لانه ليس من ضرورة بيان النبي صلى الله عليه وسلم ان يبين الاعم دون الاخص بل قد يقصد
صلى الله عليه وسلم بيان الاخص كما يقصد بيان الاعم والجميع شرع فليس حمل بيانه
المطلق على احدهما باولى من حمله على الاخر وقول الاخر لا معنى له لان النبي صلى الله عليه وسلم انما
يقصد بيان الشرع فقد يوافق ذلك متفقا عليه وقد يوافق مختلفا فيه ولا يقصد بالبيان
ما كان مختلفا فيه ولا معنى لصرف البيان الى المختلف فيه وترجيحه عليه دون المتفق
عليه ولا اختصاص لبيانه صلى الله عليه وسلم باحدهما دون الاخر ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا
نكاح الا بولي وقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وسائر الالفاظ التي تجمع نفيا
واثباتا على قول بعض اصحابنا الا انها مجملة لان المذكور في اللفظ غير مراد لان العمل
والنكاح موجودان فيفتقر الى تقدير واضمار فان اضمر احدهما الجواز والصحة اضمر
الاخر الكمال والفضيلة فيقول اصحابنا في الجواب عن ذلك انا نحمله عليهما فيقول ذلك
القائل حمله عليهما لا يجوز لان دعوى العموم في المضمر والمضمرات لا يدعى فيها العموم
فيقول بعض اصحابنا في الجواب عن ذلك دعوى العموم في المضمرات يجوز على قول بعض اصحابنا
قال الامام رحمه الله ليس هذا طريق الجواب عن هذا السؤال وانما طريق الجواب عنه

ان نقول انا لا نحمله عليهما من جهة التقدير والاضمار وانما نحمله عليهما بحكم عموم اللفظ
لانه نفي في نكرة والنفي في النكرة قد ذكرنا انه من الفاظ العموم فيقتضي نفي الجنس ونفي صفة الكمال
والجواز جميعا باللفظ لا بتقديرهما فيه كما لو قال ما رايت رجلا فانه ينفي رؤية جنس الرجال بلفظه
من طويل وقصير فيقول اذ ذاك القايل انه دعوى عموم في مضمر غلط وقول المجيب عنه انه يجوز دعوى
العموم في المضمرات مساعدة على الخطا وارتكاب خطا اخر

باب القول في الخصوص

التخصيص تمييز بعض الجملة من الجملة بحكم ومعنى قولنا خص رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وخص
الغني بايجاب الزكاة وخص الفقرا باستحقاقها معناه ميز عن غيره بذلك الحكم واما تخصيص
العموم فحده اخراج بعض ما دخل في اللفظ العام بدليل مثال حد التخصيص المطلق قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فالوسطى من جملة الصلوات في الامر بالمحافظة
فكان ذلك داخلا في حد التخصيص ولا يدخل في حد تخصيص العموم لانه لم يخرج من اللفظ وانما
افرد بعض ما تناوله اللفظ بزيادة تاكيد ولو قال ولا تحافظوا على الصلاة الوسطى لكان
ذلك تخصيص عموم لانه اخراج بعض ما دخل في اللفظ العام وكذلك قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة عام في جميع الميتات ودخل في جملة الميتة ثم اخرجنا منه السمك والجراد والشعر
والجلد بعد الدباغ بالسنة فكان ذلك تخصيصا للعموم وتخصيص العموم في الامر والنهي والخبر
بان يقول اقتلوا المشركين ويريد بعضهم وفي الخبر رايت الناس ويريد بعضهم ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص
في الخبر لانه لا يجوز ان يقول رايت الناس ثم يقول بعد مدة اردت بذلك الخبر الاخبار عن
بعضهم الى هذه الغاية فيسقط حكم الخبر وذلك تخصيص في الازمان وكذلك لا يجوز ان يخبر
عن جميع الاعيان ثم يريد به بعضهم قياسا للتخصيص في الاعيان على التخصيص في الازمان
والدليل على جوازه انه لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين ويريد به من لم يؤد الجزية منهم
وبين ان يقول رايت المشركين ويريد به بعضهم لان لفظ الخبر في اقتضاء العموم كلفظ الامر والنهي

فاذا جاز ان يطلق الامر والنهي ويريد بهما بعض ما دخل فيهما بدليل يتصل بهما جاز ذلك
في الخبر ولو كان ذلك في الخبر يوجب كونه كذبا لوجب ان يكون في الامر والنهي موصوفا
بالبدا ولما لم يوصف التخصيص في الامر والنهي بانه بدا من جهة الله تعالى بل قيل هو
بيان ما لم يرد باللفظ العام وكذلك التخصيص في الخبر لا يوجب وصفه بالكذب بل هو
ما لم يرد به ولانه لفظ وضع لتخصيص العموم فجاز ان يدخل في الخبر كالاستثناء
ولانه لما جاز تخصيص الامر والنهي جاز في الخبر كالاستثنا واما قولهم ان النسخ غير
جائز في الخبر فكذلك التخصيص فغير صحيح وذلك ان النسخ يصير الخبر به كذبا
وليس كذلك التخصيص فانه بيان لما لم يرد باللفظ فصار كالامر والنهي

فصل يجوز تخصيص العموم الى ان يبقى تحت اللفظ واحد وقال ابو بكر
القفال يجوز تخصيص اسما الجموع الى ان يبقى تحت اللفظ ثلثة ولا يخصها الى ما
دون ذلك **دليلنا** انه لفظ عام يجوز تخصيصه الى الثلث فجاز تخصيصه
الى ما دونها كالاسما المبهمة كقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه يجوز تخصيصه
الى ان يبقى تحت اللفظ مرتد واحد كذلك ها هنا ولانه معنى يخص اللفظ العام فجاز ان
يخصه الى واحد كالاستثنا فانه يصح ان يقول له عشرة الا تسعة كذلك ها هنا
واحتج المخالف بان اقل ما يستعمل في صيغة العموم في اسما الجموع ثلثة ولا يستعمل
فيما دون ذلك على الحقيقة فلا يجوز تخصيصها الى دون ما وضع له واستعمل فيه
والجواب انه يبطل بالاستثنا فانه موضوع للثلثة فصاعدا وبالاستثنا
قد يخص الى ما دون ذلك وكذلك في التخصيص لعين الاستثنا وجب ان يكون مثله
وجواب اخر انا لا نسلم انه لم يستعمل في لفظ الجمع فيما دون الثلث بل قد استعمل
في الواحد فان الله تعالى قال الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم يعني نعيم بن مسعود
الاشجعي وقال عز وجل في عايشة رضي الله عنها اوليك مبرون مما يقولون وذلك عادة العرب في

لشانها فعبر عن الواحد بلفظ الجميع اعظاما له واجلالا اذا ثبت ذلك فسقط ما قاله

مسئلة العموم اذا دخله التخصيص لم يصر مجازا فيما بقي تحت اللفظ
وقالت المعتزلة يصير مجازا وهو قول عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة وقال ابو الحسن
الكرخي ان دخله التخصيص بدليل متصل باللفظ كالاستثنا والشرط لم يصر مجازا
وان كان بدليل منفصل عنه صار مجازا وهو قول القاضي ابي بكر **دليلنا** على
من زعم ان التخصيص بلفظ الاستثنا والشرط لا يصير اللفظ مجازا ان الرجوع في
معرفة الحقيقة والمجاز والتمييز بينهما الى الاستغراق الجاري بين اهل اللسان
والعرف الثابت في الخطاب بينهم ونراهم يستعملون الاستثنا والشرط في كلامهم
اكثر من ان يعد ويحصى وكثرة استعمال اللفظ في معنى على وجه لا يعارضه غيره فيه دليل على كونه
حقيقة فيه ولا يجوز وصفه بانه مجاز ويدل عليه ان الكلام يتغير معناه مما يدخل عليه الا
ترى انك تقول زيد في الدار فيكون خبرا ثم تقول ازيد في الدار فيصير استخبارا فيتغير
معنى الكلام بادخال همزة الاستفهام به ولا يقال ان دخول هذا الحرف على الكلمة
صيرها مجازا لانه نقل معناها من صفة الى صفة فكذلك دخول الاستثنا والشرط على
الكلام يغير معناه ولا يصير مجازا فان زعم ان قوله ازيد في الدار مجاز لدخول الاستفهام
عليه فلانه لا يتحاشى ان يتكلم لانه عامة كلام العرب موضوع على هذا وهو ان يتغير
معناه وينتقل من صفة الى صفة بدخول حروف الصفات عليه ولا يحسن لعاقل ان
يدعي في ذلك مجازا وان شئت حررت منه عبارة فقلت ما يدخل على الكلام فيغير
معناه لا يصير به مجازا ككلمة الاستفهام في لفظ الخبر والدليل على الجميع ان لفظ
العموم يتناول جميع الجنس بلفظه ويعم الكل بنطقه فاذا دخل التخصيص في بعضه
فقد بقي تحت اللفظ بعض ما يتناوله مقتضاه واخرج منه البعض فوجب ان يبقى حقيقة
فيه لانه استعمل في بعض ما يتناوله وهذا المعنى هو دليل الخصم في المسئلة وهو ان حقيقة المجاز

نقل اللفظ عما وضع له الى غيره وانما استعمل في بعض ما اقتضاه وتناوله فوجب
الا يصير مجازا فيه ولانه معنى وضع لتخصيص العموم فلا يصير مجازا كالاستثناء
والشرط على من يسلم ذلك **واحتج المخالف** بان هذه الصيغة موضوعة
لاستغراق الجنس والطبقة فاذا استعملت في الخصوص فقد عدل بها عما وضعت له
فوجب ان تصير مجازا كالاسد اذا استعمل في الرجل الشجاع والحمار اذا
استعمل في الرجل البليد **والجواب** ان هذا يبطل بالتخصيص بالشرط والاستثناء
على طريقة من سلم ذلك فان اللفظ موضوع لاستغراق الجنس والطبقة على ما
ذكروا بالشرط والاستثنا فقد نقل عما وضع له ولم يصر مجازا **فان قيل**
لفظ العموم مع الاستثنا والشرط موضوع للخصوص واللفظ الموضوع
للعموم هو الخالي عن الاستثنا والشرط **قيل** وكذلك مسئلتنا
هذه الصيغة مع اتصال دليل التخصيص بها موضوعة للخصوص وانما تكون موضوعة
للعموم عند التجرد من قرينة التخصيص ويخالف استعمال الاسد في الرجل الشجاع
والحمار في البليد لان ذلك اللفظ نقل عما وضع له الى غيره فلهذا افتقر في
العدول عن المعنى الموضوع له الى دليل يدل على المراد منه وها هنا اللفظ يستغرق
جميع الجنس ولم ينقل عما وضع له الى غيره وانما استعمل في بعض مقتضاه وما
تناوله ولهذا افتقر الى دليل على ما ليس بمراد من اللفظ وما بقي تحت اللفظ فهو
مراد به فلا يجوز ان يكون مجازا فسقط ما قاله ● تم

باب ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز

وجملة ذلك ان الالفاظ الاربعة التي ذكرناها انها موضوعة للعموم يجوز تخصيصها
فاما فحوى الكلام فانه لا يجوز تخصيصه وهو التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف
نص على تحريم التأفيف ونبه على تحريم الضرب بالمنع اولى فكان تحريم الضرب مقصودا

من فحوى الخطاب لا من نطقه فإذا أراد تخصيصه بحالة في المنع دون
حالة بدليل لم يجز ذلك لمعنيين أحدهما أن التخصيص من صفات النطق وليس بعد
في المنع من الضرب لفظ يرد التخصيص عليه وإنما هو معقول من المعنى والثاني
أن المنع من الضرب إنما ثبت بالقياس على التأفيف والشافعي رحمه الله يسميه
القياس الجلي وتخصيص القياس لا يجوز لأنه نقض له وذلك يوجب إبطاله ولهذا لو
جمع بينهما لعد متناقضا بأن يقول لا تقل لهما أف واضربهما وأما دليل الخطاب
كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة دليل خطابه أن المعلوفة لا زكاة فيها
فهل يجوز تخصيصه في معلوفة دون معلوفة بدليل أم لا قال الإمام رحمه الله وجهين
بناء على المعنيين المتقدمين في فحوى الخطاب أحدهما أنه يجوز تخصيصه لأن ما تقتضيه
دليل الخطاب معقول من اللفظ من جهة اللغة لا من جهة المعنى فصار بمنزلة النطق والثاني
أنه لا يجوز لأنه ليس معنا نطق يقتضيه دليل الخطاب نطق وقد ذكرنا أن التخصيص
من صفات النطق وأما النص فلا يصح تخصيصه كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
لأبي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك وإنما قلنا ذلك لأن التخصيص هو إخراج بعض
ما تناوله اللفظ مع بقاء البعض والنص تناول واحدا وإخراج بعضه محال وإسقاط جميعه
ليس بتخصيص وإنما هو نسخ وكذلك الفعل إذا ورد على صفة أو في حالة فإنه لا يصح دعوى
التخصيص فيه لأنه إن علمت الحالة التي ورد فيها أو الصفة التي وقع عليها بأن روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر الطويل أو القصير فإنه يجب حمله على
ذلك ودعوى التخصيص فيه لا يصح لأنه تناول حالة واحدة والتخصيص إخراج البعض
وإبقاء البعض وذلك مستحيل هاهنا وإن لم يعلم الصفة التي وقع عليها الفعل ولا الحالة
التي ورد فيها بأن روي أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر فإنه لا يصح دعوى التخصيص
بإحدى الحالتين دون الأخرى لأن فعله صلى الله عليه وسلم إنما وقع في إحدى الحالتين ولم يقع فيهما جملة

وصل قراءة ... كمال ...

على إحداهما دون الأخرى ليس بتخصيص بل يجب التوقف فيه ليعلم حقيقة الحال والصفة فيه

باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيص بها والتي لا يجوز

وجملته أن التخصيص على ضربين تخصيص بدليل متصل وتخصيص بدليل منفصل
فأما الدليل المتصل فهو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة ولكل واحد من
ذلك باب نذكره فيه على الاستيفاء إن شاء الله تعالى وأما الدليل المنفصل
فعلى ضربين دليل عقلي ودليل شرعي فأما العقلي فعلى ضربين أحدهما يجوز ورود
الشرع بخلافه والثاني لا يجوز ورود الشرع بخلافه فأما ما يجوز ورود الشرع
بخلافه فهو استصحاب حال العقل في نفي الحكم واستصحاب الحال في براءة
الذمة وهو أن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة وطريق اشتغالها الشريعة
وذلك معلوم من جهة العقل وهو طريق لإثبات الحكم في الشرع غير أنه لا يجوز
تخصيص العموم وليس في أدلة الشرع دليل لا يجوز تخصيص العموم به إلا بعدم سوى
هذا النوع من الدليل وإنما لم يجز التخصيص به لأنه إنما يجب لعدم الدليل الذي
صار به فيجب فسقط حكمه بأي عموم طرأ به في مقابلته وقد بيناه عليه وأما
ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه فهو الأحكام العقلية كحدث العالم وإثبات
الصانع وإثبات صفاته القديمة من كلامه وغيره فإن الشرع لا يجوز أن يرد
في شيء من ذلك بخلاف ما تقتضيه أدلة العقل فيجوز تخصيص العموم الوارد
في الشرع بأدلة العقل لأنه لا يجوز أن يتبع خالقا لذاته وصفاته وأما الدليل
الشرعي فيتنوع أضربا خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه
وسلم ومفهوم خطابهما وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والإجماع والقياس
فأما خطاب الله عز وجل فإنه يجوز تخصيصه بخطابه ولهذا خصصنا قوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن بقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من

قبلكم وكذلك يجوز تخصيص عموم السنة بخاص القرآن ومن الناس من قال لا
يجوز لان السنة جعلت بيانا للقرآن قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يجوز
ان يكون القرآن بيانا للسنة **دليلنا** قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشيا المفتقرة الى البيان فوجب ان يكون
القرآن بيانا لها ولانهما دليلان عام وخاص تعارضا فيقضى بالخاص على العام
كالايتين والخبرين ولان الخاص من القرآن انما قدم على العام فيه لانه يقتضي ما
يتضمنه على وجه لا احتمال فيه والعموم يتناول ما يتناوله على وجه فيه احتمال
فقدم ما لا احتمال فيه على ما فيه احتمال وهذا المعنى في عموم السنة مع خصوص
القرآن موجود فان خاص القرآن يتناول ما يتناوله على وجه لا احتمال فيه فوجب
تقديمه عليه ولان الادلة في الشرع انما وردت للاستعمال والاعمال لا للابطال
والاهمال وفيما ذكرناه جمع بين الدليلين وعمل بموجبهما وفيما ذكروه تعطيل
لاحد الدليلين واستعمال الاخر وكان الجمع بينهما اولى من التمسك باحدهما
واطراح الاخر ولان الكتاب مقطوع به والسنة غير مقطوع بها فلم يجز ترك
ما هو مقطوع به بما هو مظنون فاما قولهم ان السنة جعلت بيانا
للقرآن فانه يعارضه ان القرآن قد جعل ايضا بيانا للسنة بدليل الاية التي ذكرناها والاية
التي ذكروها تحتمل تاويلين احدهما ان يكون معنى البيان الاظهار اي لتظهر للناس
ما نزل اليهم والدليل عليه انه علق ذلك بجميع القرآن والبيان الذي يتعلق بجميع القرآن
هو الاظهار والتبليغ فاما التفسير فلا يتعلق بجميع القرآن فانه ليس كل ما في القرآن
يفتقر الى بيان كالمجمل وغيره فاما الخاص فانه لا يحتاج الى بيان والسنة العامة تفتقر
الى بيان فوجب ان يكون بيانا لها فتحمل الاية على احد هذين التاويلين بما ذكرناه من الدليل
واما خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يخص العام منه الخاص منه لقوله صلى الله عليه وسلم

لا تنتفعوا من الميتة بشيء خصصنا بقوله صلى الله عليه وسلم هلا اخذتم اهابها
فدبغتموه فانتفعتم به وكذلك يخص عام القرآن بخاص السنة كقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة خصصنا منها السمك والجراد بقوله صلى الله عليه وسلم
احلت لنا ميتتان ودمان ومن الناس من قال لا يجوز تخصيصه وهو وجه
لاصحابنا وقال عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة ان كان اللفظ العام قد
دخله التخصيص بمثله جاز الزيادة في تخصيصه بخبر الواحد وان لم يكن
دخله التخصيص لم يجز ان يبتدئ تخصيصه بخبر الواحد **دليلنا**
ان المسلمين اجمعوا على تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين في القاتل والكافر بقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين شتى
وقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث المسلم من الكافر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث
القاتل من الميراث شيئا فلو لم يجز تخصيص القرآن بالسنة لما اجمعوا في هذا
الموضع على التخصيص **فان قيل** هنا انما ثبت التخصيص بالاجماع
والاجماع مقطوع به **والجواب** ان الاجماع لا يقبل بنفسه فلا بد
له من دليل يستند اليه ولا نرى ههنا دليلا انعقد عنه الاجماع سوى خبر الواحد
وكان ذلك اجماعا منهم على جواز تخصيص العام من القرآن بالخاص من السنة ويدل عليه
ان فاطمة لما جاءت تطلب ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتجت بالاية فقال
ابو بكر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركنا صدقة واجمعت الصحابة على العمل بذلك الخبر وهو خبر واحد وقد خصوا
به عموم القرآن وكذلك اجمعوا على تخصيص قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الجمع
بين المراة وعمتها وبين المراة وخالتها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها
ولا المراة على خالتها الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى وذلك خبر واحد ولانهما

خاص وعام تعارضا فوجب ان يقضى بالخاص على العام كما لو كانا من الكتاب والسنة
ولان خاص الكتاب والسنة انما قدم على عامهما لان الخاص ما يتناوله نص صريحه
على وجه لا احتمال فيه والعام يتناوله على وجه محتمل وهذا المعنى موجود في مسئلتنا
فان خاص السنة يتناول الحكم على وجه لا احتمال فيه وعام القران يتناوله على
وجه محتمل فوجب ان يقدم الخاص عليه ولان الادلة وردت للاستعمال
لا للابطال وفي الجمع بينهما استعمال لهما وفيما ذكروه عمل باحدهما وترك الاخر
واحتج المخالف بان القران مقطوع به وخبر الواحد مظنون فلا يجوز ترك ما
هو مقطوع به بما هو مظنون كخبر الواحد مع الاجماع لا يجوز ترك الاجماع
به وان كان مقطوعا كذلك ههنا الجواب انا لم نترك مقطوعا به لمظنون
وهو ان عموم القران مقطوع بمورده وليس بمقطوع ظننا لانه يحتمل ارادته ما ورد
فيه خاص السنة ويحتمل ان لا يكون مرادا منه ولا له فيما تركناه من القران بالسنة مظنون
محتمل مجاز تركه لمظنون صحيح صريح لا احتمال فيه يدل على صحة هذا ان عموم القران
لو كان مقطوعا به في كل ما يتناوله لوجب اذا روي خبر الواحد في معارضه ان يقطع
بكذب روايه كما روي ذلك في مخالفة الاجماع ولما لم يقطع بكذبه وفسقه دل
على ان تناول العموم لما يتناوله غير مقطوع به وانما هو محتمل وجواب اخر
وهو انه ان اراد بقوله عموم القران مقطوع فيما يتناوله فليس كذلك بالاجماع وان اراد
به انه مقطوع به في الجملة فخبر الواحد ايضا مقطوع به في الجملة ويخالف الاجماع
فانه صريح فيما تناوله وهو مقطوع به فلم يجز تركه بخبر الواحد وفي مسئلتنا
بخلافه والمعنى فيه انه لا يمكن استعمال الخبر الخاص معه ولا سبيل الى الجمع بينهما لتنافيهما
ولا يتم العمل باحدهما الا باسقاط الاخر فقدمنا الاقوى منهما وفي مسئلتنا يمكن الجمع بين
الخاص والعام من غير اسقاط لاحدهما فوجب استعمالهما قالوا ولان التخصيص

تخصيصان تخصيص في الاعيان وتخصيص في الازمان ثم ثبت وتقرر ان التخصيص
في الازمان لا يجوز في القران بالسنة فكذلك التخصيص في الاعيان وتحريره انه احد
نوعي التخصيص فلم يجز في القران بالسنة كتخصيص الازمان او ان شئت قلت
اسقاط بعض ما تناوله اللفظ العام في القران بخبر الواحد فلم يجز كالنسخ والجواب
انه يجوز ان يكون التخصيص في الازمان غير جايز في القران بالسنة والتخصيص في
الاعيان يجوز الا ترى ان تخصيص الازمان في السنة بالقياس لا يجوز وهو النسخ وتخصيص
الاعيان به فيها جايز وجواب اخر وهو ان النسخ اسقاط وابطال
والتخصيص اثبات وبيان فافترقا واما علتهم الثانية فان العموم اذا دخله التخصيص
صار مجازا والمجاز ان يراد فيه سايغا للسنة واذا لم يدخله التخصيص فهو باق على حقيقته
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لانه ترك الحقيقة في القران الى المجاز فلم يجز بخبر
الواحد والجواب انا لا نسلم انه بالتخصيص يصير مجازا بل هو باق على
الحقيقة لان حقيقة المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه وهذا اللفظ معقول
المعنى فيسقط ما قاله فصل واما مفهوم الخطاب فهو ضربان
فحوى الخطاب ودليل الخطاب فاما فحوى الخطاب فهو ما عقل من اللفظ من جهة
التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فنص على التافيف ونبه على الضرب فدل على
انه بالتحريم اولى فيجوز تخصيص العموم به لانه على قول بعض الناس معقول من اللفظ
في اللغة عند اهل اللسان فصار كانه قال لا تضربهما وتخصيص العموم بالنطق
جايز وعلى قولنا تحريم الضرب مستفاد من جهة المعنى بالقياس على التافيف
لانه ليس في معنى المنع من الضرب لفظ وانما اللفظ في المنع من التافيف خاصة وانما
اثبتنا تحريمه بالقياس عليه والشافعي رحمه الله يسميه القياس الجلي وهو يجري مجرى
النص ولهذا ينقض حكم الحاكم اذا خالفه كما ينقض اذا خالف النص وتخصيص العموم
بالقياس جايز فلان يجوز بهذا النوع منه اولى واما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم

به مثاله قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شي فانه ليس معنى بما دون القلتين
لفظ في تنجيسه من غير تغير تعلق به الحكم وانما اثبتنا تنجيسه بدليل خطاب
الخبر الوارد في القلتين مخصصا عموم الخبر المتقدم بخصوص هذا الخبر وقال
ابو العباس بن سريج لا يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب وهو قول اصحاب
ابي حنيفة وهذا مبني على اصل وهو ان دليل الخطاب عندنا حجة وعندهم
ليس بحجة وسياتي الكلام على ذلك فيما بعد ه

باب تعارض اللفظين

اذا تعارض لفظان فانه لا يخلوا اما ان يكونا خاصين او عامين او يكون احدهما عاما
من وجه خاصا من وجه او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا خاصين مثل
ان يقول لا تقتلوا المرتد وقال في لفظ اخر اقتلوا المرتد وقال صلوا ما له سبب في
وقت النهي وفي لفظ اخر لا تصلوا ما له سبب في وقت النهي فمثل هذا لم يرد في الشرع
ولا يجوز ان يرد في وقت واحد لانه يودي الى التناقض في الكلام وقول صاحب
الشريعة لا يجوز التناقض عليه فان اتفق ورود مثل ذلك فانما الموضع من قبيل
ما الطريق في العمل به ان ينظر الى التاريخ فان عرف التاريخ نسخ الاول منهما بالثاني
لانه لا يودي الى التناقض وان لم يعرف التاريخ وجب التوقف فيهما وطلب الترجيح
بينهما فيقدم احدهما على الاخر بوجه من وجوه الترجيح ان وجد وان كانا عامين
على صفة واحدة كما روي انه قال صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وروي في معارضته
من بدل دينه فلا تقتلوه فهذا في العموم على صفة واحدة او قال صلوا الصلوات في اوقات
النهي وروي انه قال لا تصلوا الصلوات في اوقات النهي فاذا اتفق اللفظان وهما في العموم على
هذه الصفة متعارضان فان امكن حمل احدهما على حاله والعمل بهما وجب ذلك وان لم
يمكن وجب طلب الترجيح فيهما فان وجد ذلك والا وجب التوقف كما ذكرنا في الخاصين وقد
ورد في الشرع مثل ذلك وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير الشهود من شهد قبل ان

يستشهد وقال شر الشهود من شهد قبل ان يستشهد فاحد اللفظين في العموم في
المدح على اقامة الشهادة قبل الاستشهاد والاخر في الذم على ذلك والجمع بينهما ممكن
فيحمل الذم عليه اذا كان صاحب الحق عالما بان له على الحق شهادة فاذا اقام الشاهد الشهادة
قبل مطالبته استحق الذم ويحمل المدح عليه اذا كان عنده شهادة لرجل بحق وهو لا
يعلم بها فاعلمه بالشهادة واقامها كان عونا في احياء حقه ونفي الظلم عنه فانه يستحق
الحمد والمدح على ذلك واما اذا كان كل واحد من اللفظين عاما من وجه خاصا من وجه
مثل ان ذلك الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين عند اهل الظاهر انه جائز فيستدلون
على ذلك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وهذا خاص في الجمع بين الاختين فان قيل
احمل ايتكم على غير الاختين بدليل خصوص ايتي في المنع من الجمع بين الاختين عارضه
بمثل ذلك فقال وانا ايضا احمل ايتك على الجمع بين الاختين بالنكاح بدليل خصوص
ايتي في ملك اليمين وكل واحد منهما خص عموم دليل صاحبه بخصوص دليله ومثال
ذلك ايضا قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين هذا خاص
في الشعر والصوف عام في حال الحياة والموت وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
عام في الشعر والصوف وسائر اجزاء الميتة خاص في الميتة فان قال احمل ايتك على غير
الشعر والصوف بدليل ايتي الخاصة في الشعر والصوف عارضه بمثله فقال وانا
احمل ايتك على ما اخذ في حال الحياة بدليل ايتي الخاصة في الميتة ومثال ذلك ايضا
ان يستدل على جواز ما له سبب من الصلوات في اوقات النهي بقوله صلى الله عليه وسلم من نام
عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهذا خاص فيما له سبب عام
في الازمان فيعارضه بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الاوقات وذلك خاص
في الاوقات ولكنه عام في الصلوات فان خص عمومه بخصوص خبر خصمه خص خصمه
عموم خبره بخصوص خبره فاذا اتفق مثل ذلك وتعارض اللفظان على هذه الصفة

والظاهر جواز ترجيح المشترك فيهما استعماله على الجمع له فقوله في مسألة الجمع بين الأختين
المصير إلى النهي أولى لأنها تقتضي الحظر وآية تقتضي الإباحة والحظر يقدم على الإباحة لما فيه
من الاحتياط وروي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا في الجمع بين الأختين بملك اليمين
أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أولى فالحظار رضوان الله عليهما المعنى الذي ذكرناه وهو أن
الآية الواردة في ملك اليمين تقتضي العموم بها الإباحة والتحليل والآية الواردة في المنع
من الجمع تقتضي التحريم بعمومها ثم رجحوا التحريم على الإباحة وقولـــه في الشرح [illegible]
أنه أولى لأنه قصد بيان الحكم الذي هو التحريم وآية تلك لم يقصد بها بيان الحكم الذي هو التحليل
فإنما قصد بها الامتنان والإنعام بما خلق لهم من النعم وقوله أو فإن النهي [illegible] أولى
لأنه قد قضى به على خبر كل ما عم بنوعه فإنه يجوز فعلها بخبر ذي ولم يقض بخبر على خبر في
شيء من الصلوات والخبر القاضي أولى من المقضي عليه ومثالـــه آخر في هذا الباب استدلالنا
في قتل المرتد بقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وهذا عام في الرجال والنساء وخاص
في الردة فيعارضنا الخصم بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قتل النساء والولدان
وهذا خاص في النساء ولكنه عام في الردة والكفر الأصلي فإن احتج بخبركم على الرجال
بدليل خبري الخاص في المرأة قلنا له ونحن أيضا نحمل خبركم على القتل بالكفر الأصلي بدليل خبرنا الخاص
في الكفر الطارئ فيتعارضان ويحتاج فيه إلى الترجيح بوجه من وجوه الترجيح وأما إذا كان أحد
اللفظين عاما والآخر خاصا فإنه يقضي بالخاص على العام لا يختلف أصحابنا فيه بكل حال وقد اختلف
الناس في ذلك على مذاهب كثيرة فذهبت طائفة إلى أن الخاص والعام إذا تعارضا وجب التوقف فيهما
ولا يعمل بواحد منهما بل يسقطان ويجب الحكم من دليل آخر وهو قول القاضي أبي بكر وبعض المتكلمين
وقالت طائفة إذا ورد العام بعد الخاص كان ناسخا للخاص وإن تقدم وجب تخصيصه وهو قول بعض المعتزلة
وأصحاب أبي حنيفة وقال بعض أصحابنا إذا ورد الخاص بعد العام كان ناسخا لما قابله من العام وهو
قول المعتزلة ولسنا نختلف في المذهب على الغرض المقصود وهو القضاء بالخاص على العام وإنما

نختلف في التسمية والعبارة فمن أصحابنا من يسميه نسخا ومنهم من يسميه تخصيصا
بناء على أصل وهو أن تأخير البيان عن وقت الخطاب غير جائز على قول بعض أصحابنا فإذا تأخر
الخاص عن العام جعل ناسخا له لأن البيان لا يتأخر عن الخطاب وقال أصحاب أبي حنيفة إذا
كان العام والخاص متفقا على العمل بهما قضي بالخاص على العام كقوله صلى الله عليه وسلم
في الرقة ربع العشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة
فإن كان العام متفقا على العمل والخاص مختلفا فيه لم يقض بالخاص بل يقضى بالعام كقوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
أوسق من التمر صدقة وقال أهل الظاهر إن تعارض الخاص والعام في القرآن قضي بالخاص على
العام وإن كان في السنة سقطا ولم يعمل بواحد منهما ونحن نتكلم مع كل واحد من
هؤلاء على الانفراد إن شاء الله تعالى فالدليـــل على القائل الأول أن الخاص يقضى
به على العام بكل حال هو أنك تقول دليلان خاص وعام تعارضا فوجب أن يقضى بالخاص
على العام كدليل العقل مع عموم ألفاظ الشرع كقوله تعالى الله خالق كل شيء فإنا نقضي بأدلة
العقل الخاص على هذا اللفظ العام من جهة الشرع في أنه غير خالق لذاته وصفاته من كلامه
وقدرته وعلمه كذلك ها هنا فإن قيـــل المعنى في أدلة العقل أنها لا تحتمل النسخ
والإبطال وأدلة الشرع تحتمل ذلك فلهذا قضي بها عليها بخلاف مسألتنا فإن أدلة الشرع تقبل
النسخ وتحتمل الإبطال فيجوز أن يكون العام ناسخا للخاص والخاص ناسخا للعام فوجب التوقف
فيهما والجـــواب أنه إن كان أدلة العقل لا سبيل إلى إبطالها نقضي بها على عموم
الشرع فكذلك دليل الشرع لا يجوز تركه مع احتمال الإبطال إلا بمثله أو بما هو أقوى والعام ليس
مثل الخاص ولا أقوى فلا يجوز تركه فلا فرق بين ما يمكن إبطاله وبين ما لا يمكن رفعه إذا لم
يوجد شرط الرفع فيه ويدل عليه أن تناوله الخاص نص فإن قوله صلى الله عليه وسلم استمتعوا بجلود
الميتة يقين في تناوله الجلد والعام مشكوك في تناوله فيجوز أن يريد بتحريم الميتة ما دون

الجلد فيجوز ان يريد به مع الجلد فلا يجوز ان نترك يقيننا بالشك ويدل عليه ان الادلة في الشرع
انما وردت للاستعمال والاعمال من جهة من تجب علينا طاعته وامتثال اوامره لا للاسقاط
والابطال ومتى قضينا بالخاص على العام عملنا بموجب الدليلين ولم نسقط واحدا منهما
كما امرنا به فاذا توقفنا فيهما تركنا العمل بهما مع امكانه وذلك غير جائز ولان الخاص
يتناول ما يتناوله لا على وجه الاحتمال والعام يتناوله على وجه محتمل لان اللفظ العام يرد
والمراد به العموم وقد يرد والمراد به الخصوص فوجب القضاء بما لا احتمال فيه على ما فيه
احتمال ويدل عليه ان الادلة في الشرع وان وردت متفرقة كالكلمة الواحدة عند الجميع
بينهما وترتيب بعضها على بعض فنجعل كانها صدرت من صاحب الشرع في مكان واحد
لانه لا يؤدي ذلك الى التناقض فيها فنرتب ونقدر ان اللفظ العام والخاص لو ورد دفعة
واحدة لقضى بالخاص على العام بان قال لا تستمتعوا من الميتة بشيء واستمتعوا بالجلد
لكان ذلك صحيحا ورتب احدهما على الاخر كذلك في مسالتنا مثله **واحتج المخالف**
بان العام فيما يتناوله بمنزلة الخاص فيما يتناوله لان اللفظ العام فيما دخل فيه من الاحاد بمنزلة
الفاظ واردة في كل واحد من الجنس ولو وردت الفاظ متفرقة في كل واحد مما دخل في
العموم لما جاز القضاء بالخاص عليه وللتعارض فكذلك اذا كان هذا مقتضاه
والجواب انا لا نسلم ان لفظ العموم فيما يتناوله بمنزلة الفاظ متفرقة
لان الالفاظ المتفرقة في الاحاد صريحة في تناولها غير محتملة فيها ولفظ العموم محتمل
فيما يتناوله والخاص صريح فيه **وجواب** اخر وهو انه لو كان بمنزلة الفاظ متفرقة لما
جاز ورودها في مخالفة ادلة العقل بان يقول الله خالق لذاته وصفاته فلما جاز وروده في مخالفة
ادلة العقل دل على انه بمنزلة الالفاظ المتفرقة في الاحاد **وجواب** اخر وهو ان الالفاظ
المتفرقة الواردة في مخالفة الخاص لا يمكن الجمع بينها فيظهر الحكم فيها بالتعارض بخلاف مسالتنا
فان اللفظ العام يمكن الجمع بينه وبين الخاص فلم يحكم بالتعارض بخلاف مسالتنا **فصل**

قد ذكرنا ان الخاص مقدم على العام تقدم عليه او تاخر سواء كان من الكتاب او من
السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة مثال ذلك من الكتاب قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن خصصناه بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم ومن السنة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا من الميتة بشيء خصصناه بما روت
عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم امر ان يستمتع بجلود الميتة اذا دبغت ومن
الكتاب حرمت عليكم الميتة خصصناه بقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان
ودمان فمتى جوزنا تقدم هذا الخاص على هذا العام او وجد كذلك فانه يقضى به
على العام الوارد بعده **وقالت** المعتزلة يكون العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم
دليلنا ان اللفظين تعارضا خاص وعام فوجب ان يقضى بالخاص على العام كما
لو كان الخاص متاخرا عن العام او وردا دفعة واحدة ويدل عليه انا انما قضينا بالخاص على
العام لانه يتناوله على وجه لا احتمال فيه فان قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان صريح
في تناول السمك والجراد ويحتمل غيرهما والعموم يتناولهما على وجه محتمل فان
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة يحتمل ان يريد به سوى السمك والجراد ويحتمل ان يريد به غيرهما
وهذا المعنى موجود في الخاص تقدم او تاخر فوجب تقديمه عليه في الحالين ويدل
عليه ان كل دليل جاز تخصيص العموم به اذا تاخر جاز تخصيصه به وان تقدم عليه
اصله القياس فانه لا فرق بين ان يكون مستنبطا من اصل يتقدم على العموم وبين ان يكون
مستنبطا من اصل يتاخر عنه في جواز تخصيصه كذلك ها هنا واستدلالا من هذا
انه اذا جاز تخصيص العموم بالقياس وهو مستنبط من اصل متقدم على العموم
فلان يجوز تخصيصه بذلك الاصل اولى لانه فرع له ولان الاصل اقوى من الفرع ولهذا
اذا عارض القياس نص خبر الواحد قدم عليه فاذا جاز تخصيص العموم المتاخر بقياس
مستنبط من اصل متقدم على العموم فلان يجوز تخصيصه بنص متقدم عليه اولى ويدل عليه

ان ما يتناوله الخاص متيقن لا محالة وما يتناوله العموم مما ورد فيه الخصوص مشكوك فيه
فلا يجوز ترك اليقين بالشك ويدل عليه انه لا خلاف انه يجوز تخصيص الالفاظ
الواردة في الشرع على سبيل العموم بادلة العقل وادلة العقل متقدمة على الوجود
على ورود ادلة الشرع فاذا جاز تخصيصها بها مع تقدمها عليه للمعنى الذي ذكرناه
وهو ان ادلة العقل متقدمة خاصة فيما يقتضيه لا يحتمل غيره وادلة الشرع محتملة
جاز ايضا تخصيص العموم المتاخر بالخصوص المتقدم لهذا المعنى ومثاله في العقل
قوله تعالى الله خالق كل شيء خصصناه بدليل العقل انه لا يجوز ان يكون خالقا
لصفاته ونفسه كذلك هاهنا **فان قيل** المعنى في ادلة العقل انها لا تحتمل النسخ والابطال
ولهذا خص بها الالفاظ الواردة في الشرع لانها غير محتملة للنسخ وليس كذلك في مسئلتنا
فان ادلة الشرع قابلة للنسخ والابطال وكان العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم
اجاب الامام عنه بان قال ان كانت ادلة العقل لا سبيل الى نسخها وابطالها
فادلة الشرع لا سبيل الى نسخها الا بمثلها او بما هو اقوى منها والعام ليس مثل الخاص
فلا يجوز ان يكون ناسخا له ويدل عليه انه لا فرق في عرف اهل اللسان وعاداتهم في الخطاب
بين ان يقول الرجل اعط الناس عطاءهم ولا تعط فلانا شيئا وبين ان يقول لا تعط فلانا
ثم يقول اعط الناس عطاءهم فانه يعقل من اللفظين على الحالين منعه من الاعطاء
غيره ولا يختلف ذلك بالتقديم والتاخير واذا كان هذا معقولا من اللفظ في الاستعمال الشائع
والعرف الجاري وجب حمل خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
على ذلك لان خطابهما باللغة العربية والقران نزل بلغتهم وعلى عاداتهم وما يتعارفونه
بينهم وكذلك كلام رسوله صلى الله عليه وسلم يجري على هذا السبيل ويدل عليه ان
الادلة انما وردت في الشرع للاستعمال والاعمال لا للابطال والاهمال وفي نسخ الخاص
بالعام ترك الدليل الاول بالثاني وذلك غير جائز **واحتج المخالف** بما روي عن عبد الله

بن عباس رضي الله عنه قال كنا ناخذ من اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحدث فالاحدث
واللفظ العام احدث فوجب ان يكون الاخذ به اولى **فالجواب** انا نقول
بموجبه فانا ناخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحدث فالاحدث على ما يقتضيه
والذي يقتضيه الاخذ به فيما لم يتناوله الخاص فاما ما يتناوله الخاص فانه غير داخل
في العام فلا يقتضي الاخذ به فيما لم يتناوله الخاص فاما ما يتناوله الخاص فانه غير داخل
في العام فلا يقتضي الاخذ به فلا يكون له فيه حجة **وجواب اخر** انه
يعارضه قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فذم عز وجل من امن بالبعض وكفر
بالبعض وفي القول باحد الدليلين وترك الاخر ايمان بالبعض وكفر بالبعض فكان قائله داخلا
في الذم **وجواب اخر** انا نحمله عليه اذا كان النصين فانه ياخذ بالاخير منهما **قالوا**
دليلان تعارضا فوجب ان يبطل الثاني الاول الدليل عليه اذا كان النصين بان قال في
خبر احللت لكم الشحم والجراد ثم قال حرمتهما عليكم فان الثاني يسقط الاول كذلك
هاهنا **فالجواب** ان المعنى في الاصل انه لا يمكن الجمع بينهما لانهما متنافيان
فالنسخ جائز بحمل الثاني ناسخا للاول وخلاف مسئلتنا فان الجمع بين اللفظين ممكن والاستعمال
غير متعذر فوجب الجمع بينهما او المعنى في الاصل انه لا يجوز ورودهما دفعة واحدة مرتب
احدهما على الاخر فكذلك اذا افترقا في الورود وجب الجمع بينهما وترتيب احدهما على الاخر
وجواب اخر وهو ان النص لا يجوز تركه بالقياس فجاز ان يكون الثاني ناسخا
للاول وخلاف مسئلتنا فان العموم يجوز تركه بالقياس فلم يجز ترك النص به **قالوا**
ولان الخاص بيان العام والبيان لا يجوز ان يتقدم على المبين كالتفسير لا يجوز ان يتقدم على المفسر
والخبر لا يجوز ان يتقدم على المبتدا **والجواب** انه يجوز ان يكون بيانا ويتقدم على المبين
الدليل عليه ادلة العقل فان الالفاظ الواردة في الشرع على العموم وهي متقدمة على ورودها
وجواب اخر وهو انه يجوز ان يحمل المتقدم بيانا للمتاخر من الالفاظ في العرف والعادة

الا ترى انه اذا قال السيد من العرب لغلامه اذا قلت لك اعط فلانا عشرة دراهم
فاعطه نصفها واذا قلت لك اعطه عشرة دنانير فاعطه عشرة دراهم ثم قال
له بعد ذلك اعطه عشرة دراهم فانه يعقل من هذا الكلام انه اعطه درهم وانه يعطيه
النصف من هذا العدد بحكم البيان وقد جرت بذلك عادة الملوك الكبار في اعطائها
فاذا كان ذلك مستعملا في العرب شائعا في الكلام جاز ان يحمل عليه خطاب
الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم **قالوا** ولان الخاص والعام
متضادان فاذا ورد احدهما بعد الاخر وجب ان يبطله ويسقط حكمه فيما تناوله
كالحركة والسكون والعلم والجهل لما كانا متضادين اذا حل احدهما في محل الاخر
كذلك هاهنا **والجواب** انهما انما يتنافيان في الجمع بينهما في اللفظ فاما في المعنى
فانهما يتوافقان ولا يتنافيان فما تناوله الخاص خارج من العموم ولهذا يجوز ورود
الخاص والعام دفعة واحدة ولو كانا متضادين لما جاز ورودهما في حالة واحدة
ويخالف ما ذكروه من الحركة والسكون والعلم والجهل فانها معاني متضادة والشي
لا يجتمع مع ضده ولهذا لا يتصور اجتماعهما في حالة واحدة فاذا وجد احدهما انتفى
الاخر بخلاف مسئلتنا فان العموم والخصوص لا تضاد بينهما ولهذا يصح اجتماعهما
ولم يسقط احدهما الاخر ووجب الجمع بينهما **قالوا** ولان اللفظ العام فيما
يتناوله بمنزلة الفاظ مفترقة في كل واحد من الجنس ولو ورد في كل واحد من الجنس لفظ
مفرد لعارض الخاص المتقدم فكذلك اذا ورد اللفظ العام كان في التقدم على هذه الصفة
فالجواب انا لا نسلم ان اللفظ العام كعدة الفاظ متفرقة لان الالفاظ المتفرقة
الواردة في الاحاد صريحة غير محتملة والعموم محتمل وايضا فان الالفاظ المتفرقة
لا يجوز ورودها مع اللفظ الخاص في عدة اخرى وهو انه لو كان بمنزلة الفاظ المتفرقة

جمعهما في حالة واحدة ويجوز ورود العموم مع الخصوص
دفعة واحدة فدل على انه ليس بمنزلتها وجواب

ثم اقتضاها بالقياس لان الاحاد لو ورد في كل واحد منها لفظ لم يجز تركه
بالقياس دل على انه ليس بمنزلة الالفاظ المتفرقة في الاحاد المتفرقة **وجواب اخر**
وهو انه لو كان الالفاظ المتفرقة لما جاز ورود عموم الشرع في مخالفة ادلة
العقل بان يقول ان الله تعالى خالق لنفسه ولصفاته لان ادلة العقل تنفي ذلك
وقد ورد الشرع بالعموم في مخالفة ادلة العقل وقضي بادلة العقل عليه مما
يدل على ان لفظ العموم لا يجري مجرى الفاظ متفرقة في الاحاد **وجواب اخر**
وهو ان الالفاظ المتفرقة لا سبيل الى الجمع بينها وبين الخاص فيقضى باحدهما على
الاخر بخلاف مسئلتنا فان اللفظ العام والخاص يمكن الجمع بينهما فوجب الجمع
بينهما لان الادلة وردت للاستعمال لا للابطال **فصل** فاما الدليل على
اصحاب ابي حنيفة في قولهم ان العام المتفق عليه يقدم على الخاص المختلف فيه
فهو انك تقول دليلان تعارضا خاص وعام فوجب ان يقضى بالخاص على العام
اصله اذا كان الجمع متفقا عليه كقوله صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر
مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة واستدلال
هذا وهو ان الخاص المتفق عليه انما قدم على المختلف فيه لقوته وذلك انه يتناول
الحكم على وجه الاجتهاد فيه وبان يكون مختلفا لا يذهب فقهوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاذا كان المعنى يجوز او وجب ان يقضى به عليه كما قضي به عليه اذا كان متفقا
عليه ويدل عليه ان الادلة في الشرع وردت للاستعمال والاعمال لا للاسقاط والاهمال
وفيما ذكروه اسقاط لاحد الدليلين وعمل بالاخر وفيما ذكرناه جمع بين الادلة
واستعمال لجميعها والجمع بين الادلة واستعمالها اولى من استعمال بعضها واسقاط البعض
ويدل عليه انهم قد قضوا في ذلك فانهم قضوا بالخاص المختلف فيه على العام المتفق عليه
في السمك الطافي فان النبي صلى الله عليه وسلم قال احلت لنا ميتتان ودمان ... صلى الله عليه وسلم

في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عموم متفق عليه خصه النبي صلى الله عليه وسلم
عن أكل السمك الطافي وهو خصوص مختلف فيه ولا يمكنهم أن يقولوا هنا خصصناه بدليل
أقوى لأن النهي معهم هناك أكثر من نهيه صلى الله عليه وسلم **فإن قيل** هنا أقدر وأقوى الخاص
المختلف فيه عموم متفق عليه أيضا وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فلهذا قضينا به عليه
والجواب أن هذا غير صحيح وذلك أن هذا العموم قد سقط حكمه بعموم قوله
صلى الله عليه وسلم في السمك والجراد أحلت لنا ميتتان ودمان فيخرج منه السمك في عموم الآية
بهذا اللفظ وبقي التعارض بين الخبر الخاص وبين هذا العموم وهو متفق عليه والخاص مختلف فيه
وقد قضي به عليه فدل على فساد ما قالوا **واحتجوا** بأن العام المتفق مجمع عليه مختلف فيه
والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه والدليل عليه الإجماع مع خبر الواحد النص فإنه يقدم عليه
كذلك هاهنا **والجواب** أن الخاص إنما قدم على العام لقوته وكونه صريحا في تناوله الحكم
والاختلاف فيه لا يقدح في صحته لا يوجب إبطال قوة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب القضاء
به عليه **وجواب آخر** أنا لا نسلم أن العموم مجمع عليه فيما تناوله وإنما تناوله الخاص
خارج منه وإنما هو مجمع عليه فيما وراء ذلك **فإن قال** إلا أن العموم مجمع عليه في الجملة فالخصوص
أيضا مجمع عليه في الجملة **فإن قال** غير مجمع عليه فيما اختلفنا فيه **قيل** وكذلك العموم غير مجمع
عليه فيما اختلفنا فيه فدل على أنه لا يكفي أن يكون مجمعا عليه في الجملة بل يحتاج أن يكون مجمعا عليه
في التفصيل ليكون فيه **وجواب آخر** وهو أنه يبطل بالسمك الطافي فإنهم قدموا الخاص
المختلف فيه على العام المجمع عليه مع وجود هذا المعنى الذي ذكروه فيه **وجواب آخر** وهو
أنه يبطل باستصحاب حال العقل في براءة الذمة فإن براءة الذمة بحكم البقاء على الأصل مجمع عليه
ثم تشتغل الذمة بخبر الواحد والقياس وهما مختلف فيهما فتركنا المجمع عليه من البراءة بحكم استصحاب
الحال المختلف فيه من الخبر والقياس **فإن قال** براءة الذمة مجمع عليها ما لم يرد هنا دليل **فكذلك**
في مسألتنا العموم مجمع عليه ما لم يرد في مقابلته دليل خاص فإذا ورد في مقابلته دليل خاص سقط

٩١

حكم الإجماع **فصل** وأما الدليل على أهل الظاهر في قولهم إن الخاص والعام يتعارضان
ويسقطان فلا يعمل بشيء من العموم إلا بما قابله الخاص ولا بما وراء ذلك **مثاله** قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن هذا خاص في الجنب عارضه قوله صلى الله
عليه وسلم اقرؤوا القرآن وهذا عام عندنا يقضى بالخاص على العام فيجوز لكل أحد أن يقرأ القرآن ن
إلا الجنب والحائض وعندهم يتعارضان ويسقطان فلا يعمل بواحد منهما لا في الجنب ولا في غيره
وإنما يطلب الحكم من موضع آخر **فالدليل** على صحة ما ذهبنا إليه نقول
دليلان تعارضا خاص وعام فوجب أن يقضى بالخاص على العام كما لو كانا من الكتاب كقوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم
وقوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين مع قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان قال ابن
عباس المراد بأحدهما في موضع والأخرى في موضع ولأنا إنما قضينا بالخاص على العام
من الكتاب لقوة الخاص في تناول الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه وهذا المعنى موجود
في الخاص والعام من السنة ولأن الأدلة إنما وردت في الشرع للاستعمال دون الإسقاط وفيما
ذكرناه استعمال فكان أولى من الإسقاط ويدل عليه أن الخاص يتناول من العام ما قابله منه
بنطقه ويبقى ما وراء ذلك من العام تحت اللفظ من غير شيء يعارضه فلا يجوز أن يعمل إلا في
الدليل الذي اقتضى به العمل لموجبه قائم فيه ولا يجوز الانتقال إلا إلى ما هو أقوى منه وليس في مقابلته
دليل هو مثله ولا ما هو أقوى منه فلم يجز التوقف فيه كما لو ورد في أحد الخبرين زيادة لم تنقل
في الآخر ولأنهما دليلان يمكن بناء أحدهما على الآخر فوجب استعمالهما ولم يجز إسقاطهما
أصله عموم خبر الواحد إذا ورد بخلاف الدليل العقلي **فإن قيل** أدلة العقل لا
تحتمل التأويل والظاهر يحتمل التأويل فيقرب أحدهما على الآخر وفي مسألتنا كل واحد من
اللفظين كالآخر فلم يكن أحدهما أولى من الآخر **والجواب** أن هذا يبطل بالآيتين فإنهما
يستعملان وإن كان يمكن بناء أحدهما على الأخرى **واحتجوا** بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وهذا التعارض بين الخبرين اختلاف ظاهر فدل على أنه من عند غير الله **والجواب**

انا لا نسلم ان هاهنا اختلاف لانا اذا جمعنا بينهما وبنينا احدهما على الاخر لم يكن بينهما
خلاف ولم يدخل في الاية **وجواب اخر** وهو ان هذا الاختلاف لو كان يوجب كونه
من عند غير الله تعالى لوجب ان يقال في الايتين من القران اذا تعارضتا مثل ذلك فيقال انهما
ليستا من عند الله تعالى ولما لم يقل ذلك احد لانه يمكن الاستعمال والجمع وبنينا احدهما على
الاخرى كذلك هاهنا **قالوا** ولانه لو تعارض استعمالان في لفظين لم يبن احد
الاستعمالين على الاخر ولم يقدم عليه كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلاة في اوقات
النهي ثم امر بالقضاء لمن نام عن صلاة او نسيها فكذلك اذا تعارض لفظان وجب ان يسقطا ولا
يبنى احدهما على الاخر **والجواب** ان المعنى في الاستعمال انه لا يمكن بناء احدهما على الاخر
والجمع بينهما فصرنا منهما الى الترجيح وطلب المزية لاحدهما على الاخر **وجواب اخر**
فرق بين ان يتعارض استعمالان في لفظين وبين ان يتعارض لفظان الا ترى ان القران فانه اذا
تعارض فيه وجهان من الاستعمال في لفظين لم يقدم احدهما على الاخر ولم يجمع بينهما
لتعذر الجمع ومثله لو تعارض خاص وعام جمع بينهما وبني احدهما على الاخر كذلك هاهنا
قالوا ولان القضاء بالخاص على العام لا يخلو اما ان يكون بدليل اخر او بهذا اللفظ
لا يجوز ان يكون بدليل اخر في الخاص القضاء عليه لانه ما ورد لفظ بايجاب القضاء
بالخاص على العام ولا يجوز ان يكون بنفس اللفظ لانه ليس في لفظ العموم ولا في لفظ
الخصوص ما يدل على القضاء بالخصوص على العموم فوجب ان لا يجب البناء **والجواب**
انه يبطل بالخاص والعام من القران فانه لا يخلو اما ان يكون القضاء بالخاص على العام بدليل
اخر وذلك معدوم او بنفس اللفظ وليس في نفس اللفظ ما يدل على ذلك وقد جوزناه فبطل
ما قاله **وجواب اخر** وهو ان الدليل الذي دل على وجوب بناء احدهما على الاخر وهو انا
امرنا بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وامتثال اوامره ومن التمسك بطاعته وامتثال اوامره العمل
بادلة الشرع لانها انما وردت للاستعمال دون الاسقاط وايضا فانا قد عرفنا ان الشارع عز
جاري على مذهب الشرع في اقواله وافعاله فاذا ورد على هذه الصفة وجب بناء احدهما على الاخر

ليسلم من التناقض **قالوا** ولان احد اللفظين يجوز ان يكون ناسخا للاخر ويجوز
ان يكون مخصصا له فلم يجز تقديم احدهما على الاخر كما لو احتمل وجهين من الاستعمال لا مزية
لاحدهما على الاخر **والجواب** ان البناء استعمال والنسخ اسقاط ولا يجوز ان يقال
اذا احتمل الاسقاط وجب ان لا يجوز البناء لان الادلة انما وردت للاستعمال والظاهر
بقاؤها على ذلك ولم ترد للابطال **وجواب اخر** انه يبطل بالايتين فانه يحتمل ان يكون
احدهما ناسخة للاخرى ويحتمل ان يكون من يستعملهما ثم قضينا باحدهما على الاخرى
وقدمنا الاستعمال على النسخ **قالوا** ولان ادلة الشرع فروع على ادلة العقل ثم التعارض
في ادلة العقل لا يقتضي الترتيب كذلك في ادلة الشرع **والجواب** ان الترتيب في ادلة
العقل لا يحتمل التاويل بل هي بمنزلة النصين تعارضا وقد سلمنا احد اللفظين يحتمل التاويل وان
يكون المراد به بعض ما يتناوله فجاز فيه البناء والترتيب فلهذا المعنى جوزنا فيه البناء والترتيب
ولم يجوز ذلك في ادلة العقل **قالوا** ولان الشهادتين اذا تعارضتا سقطتا وكذلك الخبران
قلنا ان امكن استعمال الشهادتين استعملناهما بان شهد شاهدان بملك وشهد اخران
بنصفه احدهما فانا نجمع بينهما كما نجمع بين الخبرين وان لم يمكن سقطا كالخبرين اذا لم يمكن
استعمالهما **فصل** ويجوز التخصيص بافعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز ان
يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل السمك والجراد فيخص بفعله عموم الاية الواردة
في تحريم الميتة **ومثاله** ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر ثم
روت ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بعد العصر فقالت يا رسول الله انك
صليت ركعتين ما كنت تصليهما قبل ذلك فقال ركعتان كنت اصليهما بعد الظهر شغلني عنهما وفد
بني تميم فخصصنا بهذا الفعل عموم النهي الوارد عنه صلى الله عليه وسلم في الصلاة التي لها سبب ومن
اصحابنا من قال لا يجوز تخصيص العموم بالفعل لان فعله صلى الله عليه وسلم مقصور عليه لا يتعداه ويجوز
ان يكون مخصوصا به ولا يجوز تخصيص العموم به **دليلنا** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقال تعالى واتبعوه فامر عز وجل باتباعه والاقتداء به فوجب ان نقتدي به صلى الله

عليه وسلم في فعله ونترك العموم به ولانه احد البيانين فجاز تخصيص العموم به كالقول ولان
الادلة وردت لاستعمالها وفيما ذكرناه جمع بين الادلة واستعمال الجميع فكان اولى من
استعمال بعضها وترك البعض وقولهم ان فعله صلى الله عليه وسلم لا يتعداه فيجوز ان
يكون مخصوصا به **فالجواب** عنه انه وان كان يجوز ذلك الا انه وغيره فيه سوا
لما بينا من الاخبار الواردة من الاقتداء به في فعله ولهذا روي ان حفصة رضوان الله عليها
سيلت عن قبلة الصائم فقالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا اخبرتيهم اني افعل
ذلك فنسبه صلى الله عليه وسلم بفعله الى الاقتداء فدل على ان اتباعه في افعاله واجب كما
يجب الامتثال في اوامره صلى الله عليه وسلم فاما اقراره صلى الله عليه وسلم فانه يجوز تخصيص
العموم به كما روي انه صلى الله عليه وسلم راى قيس بن قهد يصلي ركعتين بعد الصبح فقال ما هاتان
الركعتان يا قيس قال ركعتا الفجر لم اكن صليتهما يا رسول الله فدل ذلك على جواز كل
صلاة لها سبب في وقت النهي مخصصا به عموم النهي الوارد عن الصلاة في هذه الاوقات
وانما كان كذلك لانه صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يرى منكرا او يسمع باطلا فيقر عليه ولا ينكره
لان اقراره عليه يدل على جوازه فلما اقر عليه علم انه جائز والاقرار على القول يجري
مجرى قوله والاقرار على الفعل يجري مجرى فعله وتخصيص العموم بكل واحد منهما جائز فكذلك
بهذا وكذلك يجوز تخصيص العموم بالاجماع لانه اقوى ادلة الشرع فتخصيص العموم به اولى
فصل واما قول الصحابي هل يجوز تخصيص العموم به ينظر فيه فان كان قد انتشر في الناس
وسكتوا عن مخالفته فهو حجة يجب المصير اليه فيجوز تخصيص العموم به وفي تسميته
اجماعا وحجة وان لم ينتشر في الصحابة فهل يجوز تخصيص العموم به مبني على كونه حجة
فان قلنا بقوله الجديد انه ليس بحجة لم يجز تخصيص العموم به وان قلنا بقوله القديم وانه حجة
يقدم على القياس فمن اصحابنا من قال لا يجوز تخصيص العموم به لان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا
يتركون اقوالهم لعموم القران والسنة وما نقل عن احد منهم انه خص عموما بقول الفقيه
والمذهب انه يجوز تخصيصه به لانه على هذا القول حجة يقدم على القياس وتخصيص العموم بالقياس

جائز فلان يجوز بما يقدم عليه اولى فان تعارض قول اثنين من الصحابة فان قلنا ان قولهما ليس بحجة
فلا كلام وان قلنا انه حجة فهما حجتان قد تعارضتا فيطلب الترجيح بينهما فاما قول الراوي
الحديث فلا يجوز تخصيص العموم به وقال اصحاب ابي حنيفة يجوز ذلك وذكروا في مسألة
الزكاة في الخيل الذكور والاناث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة
محمولة على فرس الغازي بقول زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال اراد بذلك فرس الغازي
دليلنا ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة وقول الراوي ليس بحجة فلا يجوز ترك
ما هو حجة الى ما ليس بحجة ولان هذا يؤدي الى ان يجعل ما ليس بحجة حجة وما هو حجة
ليس بحجة وهذا غير جائز ولان قول الراوي يحتمل ان يكون قد صدر عن دليل ويحتمل
ان يكون قد صدر عن راي فاسد واجتهاد باطل فلا يجوز ترك العموم وهو حجة لقول
محتمل معرض للبطلان **واحتج المخالف** بان الظاهر انه لا يقول ذلك الا عن
دليل وجد من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم فجاز تخصيص العموم به لانه لا يكاد يترك
الدليل لغير دليل دل عليه **والجواب** انه لو كان قد قال ذلك عن دليل ونقل
من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لنقل ذلك كما نقل اصل الخبر لانه لا يظن به انه يعلم هذا النقل
يؤثر في الحكم فيهمله فلما لم ينقل ذلك دل على انه لا اصل له **وجواب اخر** وهو انه يحتمل
ان يكون قد قال ذلك عن دليل ويحتمل ان يكون قد قال ذلك عن اجتهاد باطل ونظر فاسد
وجواب اخر يبطل بالتابعي اذا قال قولا في مخالفة العموم فانه لا يكاد يترك العموم
الا عن توقيف وثقة ثبتت عنده ومع ذلك فانه لا يجوز تخصيصه به **قالوا** ولان الراوي
لا يخلو اما ان يكون قد قال ذلك عن خبر او نظر فان كان عن دليل من جهة الخبر وجب المصير اليه
وان كان من جهة النظر فنظره اولى من نظرنا **والجواب** ان قوله انه يحتمل ان يكون قد صدر
عن خبر الاصل عدمه فلا يجوز ان يجاب بالحكم عليه وقوله ان نظره اولى من نظرنا فيه نظر بل
يجوز ان يكون نظرنا اولى من نظره ولهذا قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها

يؤديها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه
منه **قالوا** ولأن الراوي لو قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان حجة يخص به
العموم وإن كان القول قوله فكذلك في مسألتنا **والجواب** أن هناك أخبر بذلك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلمنا أنه فهم أمراً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أمرنا وفي
مسألتنا قال من قبل نفسه لا بالإسناد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان محتملاً فلم يكن
فيه حجة فلا يخص به العموم **فصل** اذا ورد الخطاب وأوله عام وآخره خاص
ينظر فيه فإن كانا يتنافيان فبان يخص عموم أوله بخصوص آخره وإن كانا لا يتنافيان بأن كانا
في حكمين مختلفين ذكر أحدهما في أول الخطاب واللفظ فيه عام وأفرد الآخر
بالذكر في آخره بلفظ خاص حمل كل واحد منهما على مقتضاه ولم يمنع خصوص
آخره من التعلق بعموم أوله وهذا كقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم فتعلق في أول الآية نصف الصداق بالطلاق قبل الدخول وذلك
عام في الصغار والكبار والمجانين والعواقل ثم ذكر العفو بعد ذلك وهو خاص في العواقل
اللواتي يصح منهن العفو فلا يمنع التعلق بذلك العموم **مسألة** تخصيص العموم بالقياس الجلي
جائز لا خلاف فيه وهو ما عقل من اللفظ والتنبيه المعنوي وما لا يحتمل الا معنى واحداً وأما
الخفي فيجوز أيضاً تخصيص العموم به وقد نص الشافعي عليه في عدة مواضع ومن أصحابنا من قال لا
يجوز تخصيص العموم به وبه قال أبو علي الجبائي من المعتزلة والقاضي أبو بكر الأشعري وقال
عيسى بن أبان إن كان قد دخله التخصيص بدليل آخر سوى القياس جاز الزيادة في تخصيصه
بالقياس وإن لم يكن قد دخله التخصيص بدليل آخر لم يجز أن يبتدأ تخصيصه بالقياس
دليلنا أنه دليل خاص ينافي بعض ما يتناوله فوجب أن يخص به العموم أصله النطق
وأشد من هذا وهو أن القياس بمعنى النطق فإذا دخله التخصيص جاز بمعناه ولأنهما دليلان
خاص وعام تعارضا فقدم الخاص على العام كالخبرين والآيتين ويدل عليه أن الأدلة إنما وردت
في الشرع للاستعمال والإعمال لا للإسقاط والإهمال وفيما ذكرناه جمع بين الدليلين

واستعمالهما فكان أولى ويدل عليه أنه دليل من أدلة الشرع فوجب أن يكون خفيه
كجليه في جواز التخصيص به **الدليل** عليه الأخبار فإن خفيها وهو أخبار
الآحاد كجليها وهو التواتر في جواز التخصيص كذلك ههنا **وأما** الدليل
على عيسى بن أبان فهو أن كل دليل جاز الزيادة في التخصيص به جاز ابتداء
التخصيص به أصله السنة وأشد من هذا هو أن الزيادة في التخصيص إنما جازت
بالقياس لأنه يتناول الحكم على وجه غير محتمل والعموم يتناوله على وجه
محتمل فقدم عليه وهذا المعنى موجود في الابتداء فإن الخاص منا وإنما يتناوله على وجه
لا احتمال فيه والعام محتمل لما يتناوله فوجب القضاء عليه وإن شئت قلت إنما
خصصنا العموم بالسنة الخاصة لأنها غير محتملة فيما اقتضته والعموم محتمل فيه
فقضي بها عليه في الابتداء والاستدامة وهذا المعنى موجود في القياس فوجب
أن يستوي فيه الابتداء والاستدامة **واحتجوا** بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
بعث معاذاً الى اليمن فقال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي ولا آلو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله فرتب القياس على الكتاب والسنة
فدل على أنه لا يجوز العمل به مع وجودهما **والجواب** عنه من وجهين أحدهما
أنا لا نسلم أن فيما تناوله القياس كتاباً أو سنة بل مقتضى الأصل في مسألتنا أن العموم
فيما علمنا بالقياس مع وجود الكتاب والسنة في الحكم والثاني أنه إذا كان ذلك
حجة في المنع من تخصيص العموم بالقياس لوجب أن يجعل حجة في المنع من تخصيص
الكتاب بالسنة فإنه أيضاً رتب السنة على عدم الكتاب ولم يقتض ذلك المنع من
التخصيص بها فكذلك ههنا ولأن عذرهم هنا فهو عذرنا ههنا **قالوا** قياس
خفي فلم يجز تخصيص العموم به كالقياس المستنبط من الأصل لا يجوز تخصيصه به كعلة

اصحاب ابي حنيفة في الربا انه الكيل فاستنبطوا ولكن من حديث عبادة بن
الصامت وهو عام في القليل والكثير والعلة توجب تخصيص الاصل ويجوز ذلك كذلك
في مسألتنا مثله والجواب ان المعنى في الاصل ان القياس المستنبط من
الاصل فرع له فلو قلنا يجوز تخصيصه لاعترضنا بالفرع على اصله والفرع اذا اعترض
على اصله بطل الفرع وبقي الاصل وليس كذلك في مسألتنا فان هذا القياس مستنبط من
اصل اخر ويوجب تخصيص اخر والفرع يجوز ان يعترض على اصل اخر وفرق الامام رحمه الله
بينهما فقال اذا اعتق في مرضه عبدين لا مال له سواهما من عدلان فادعى رجل على معتقهما
دينا فشهد المعتقان له ردت شهادتهما لما كان قبولها يؤدي الى ابطال اصلها وهو
الحرية فانا ابقينا الحرية وابطلنا الشهادة ومثله لو شهد شاهدان على الدين لقضينا به
ونقضنا الحرية لما كانت الشهادة على الدين اصلا منفردا ليس بفرع للعتق كذلك في مسألتنا مثله
وجواب اخر وهو انا لو خصصنا الاصل بذلك القياس لخصصنا الغير عليه لانه لو
كان علة الاصل لانطبق عليه انطباق الكف على الكف فلما خرج منه البعض علمنا انه ليس بعلة
الاصل فلم يجز التخصيص به بخلاف مسألتنا فان تخصيص الاصل بالقياس لا يؤدي الى تخصيص
بغير علة لانا استنبطنا القياس من اصل يكون جميعه عليه لا يخرج منه شيء فكان
ذلك جائزا قالوا ولان القياس فرع للنطق فلا يجوز تخصيص الاصل بالفرع
والجواب انا نقول بموجبه فلا نخص الاصل بقياس مستنبط منه لئلا يكون فرعا له
وهو الاصل الذي تكلمنا عليه وانما نخصه بقياس مستنبط من اصل اخر لا تعلق له به
فمنع تخصيصه به وجواب اخر انه يبطل بالسنة مع الكتاب فانها فرع
للكتاب لانها به ثبتت فان نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم انما ثبتت بالمعجزات الظاهرة
على يده واعظمها واعلاها القران ومع ذلك فان تخصيصه بالسنة جائز فكذلك في مسألتنا مثله
قالوا ولان القياس يختلف فيه فلم يجز تخصيص العموم به كالخبر المرسل والجواب

انه وان كان مختلفا فيه في الجملة الا انا واياهم اجمعنا على وجوب العمل به وانه طريق
من طرق الاحكام في الشرع فلا اعتبار بخلاف من خالف في ذلك وصار هذا بمنزلة
الاخبار الاحاد فهي مختلف فيها في الجملة فان طائفة ذهبت الى انه لا يجوز العمل بها
ثم يجوز تخصيص العموم بها لما كنا قد اجمعنا على انها معمول بها كذلك هاهنا ويخالف
الخبر المرسل لانه ليس بحجة عندنا وعندهم وان فرض الكلام في قياس الشبه وعلى قول من
خالفه في ذلك فان تخصيص العموم به غير جائز لانه ليس بحجة على الصحيح من المذهب
وانما يجوز تخصيص العموم بقياس علة او قياس فيه دلالة على الحكم ومعنى يقتضيه
فاما مجرد الشبه فلا يجوز اثبات الحكم به قالوا ما قدم عليه القياس الجلي
لم يجز تخصيص العموم به كاستصحاب الحال والجواب ان استصحاب الحال انما صار حجة
لعدم الشرع وليس بدليل في نفسه وانما هو دليل لعدم غيره فلم يجز استعماله مع وجود
ما شرط عدمه في العمل به بخلاف مسألتنا فان القياس من ادلة الشرع والعموم من
ادلة الشرع واذا كان الجميع من ادلة الشرع وجب القضاء بالاخص منهما على الاعم
قالوا ولان الاعم مقطوع به والقياس مظنون فلا يجوز ترك مقطوع
به بامر مظنون والجواب انا لا نسلم ان القياس مظنون في وجوب العمل به بل هو
مقطوع به وكذلك لان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على وجوب العمل به وجواب اخر
وهو انا لا نسلم ان العموم مقطوع به على هذا الاطلاق لانه انما هو مقطوع به في مورده
فاما ما يتناوله فهو غير مقطوع به بل هو مظنون فيه فانه يجوز ان يكون ما يتناوله
الخاص ويجوز ان لا يكون متناولا له وجواب اخر انه يبطل بخبر الواحد فانه مظنون ثم
يخص به عموم القران وهو مقطوع به مجمع على وجوب العمل به وان كان كل خبر في مورده غير
مقطوع به كذلك في مسألتنا وجب ان يجوز تخصيص العموم بالقياس لما كان مجمعا على وجوب
العمل به في الجملة وان كان مظنونا في التفصيل كذلك هاهنا وجواب اخر وهو انه يبطل

باستصحاب الحال فان براءة الذمة بالعقل مقطوع بها والقياس مظنون على ما ذكرتم
ثم ترك الاصل المقطوع به بالامر المظنون **فارق** ان براءة الذمة مقطوع بها فلما لم يرد
دليل من جهة الشرع من القياس من ادلة الشرع **قيل** كذلك في العموم مقطوع به ما لم يرد
دليل من جهة الشرع والقياس جملة ادلة الشرع **قالوا** اسقاط بعض ما يتناوله
اللفظ العام فلم يجز بالقياس اصله النسخ وربما قالوا التخصيص تخصيصان تخصيص الاعيان
وتخصيص الازمان ثم ثبت واتفقنا ان تخصيص الازمان بالقياس لا يجوز وكذلك تخصيص الاعيان
وتحريره انه احد نوعي التخصيص فلم يجز بالقياس اصله النطق **والجواب** انه لا يمتنع
ان يجوز التخصيص ولا يجوز النسخ الدليل عليه خبر الواحد يجوز تخصيص القران به ولا
يجوز نسخه به **وجواب اخر** وهو ان التخصيص اسهل والنسخ ابطال واذا لم يجز
بالاذا المجرد النسخ وجب ان لا يجوز الاستعمال الذي ورد الشرع به **واحتج** عليه بان
قال اسقاط دلالة اللفظ فلم يجز بالقياس كالنسخ يدل عليه ان اللفظ بعد التخصيص
يصير مجازا او مجملا **والجواب** انا لا نسلم هذا الاصل فان دلالة اللفظ لا تسقط بالتخصيص
بل يصير باقيا على حقيقته فيما بقي تحته وانما ذلك شيء بناه على اصله والمعنى في النسخ ما قدمناه

فصل قد ذكرنا ان تخصيص العموم بقول الراوي لا يجوز ودللنا عليه وكذلك لا يجوز
ترك شيء من الظواهر بقوله مثل ان يحتمل الخبر امرين وهو في احدهما اظهر فصرفه الراوي الى
الاخر فلا يقبل ذلك منه لما بيناه في تخصيص العموم واما اذا احتمل اللفظ امرين احتمالا واحدا
فصرفه الى احدهما مثل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه حمل قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب
ربا الا هاء وهاء على القبض في المجلس فقد قيل يقبل ذلك منه لانه اعرف بمعنى الخطاب قال الامام
رحمه الله وعندي فيه نظر

فصل فاما العرف والعادة فلا يجوز تخصيص العموم بها لان
الشرع لم يوضع على العادة وانما وضع على قول بعض الناس على حسب المصلحة وفي قول الباقين على ما اراد الله
وذلك لا يقف على العادة

فصل تخصيص لفظ الخبر جائز من اصحابنا من قال لا يجوز

دليلنا ان لفظ الخبر يشتمل والمراد به البعض ويشتمل ويراد به الكل ولهذا
يقال اهلك الناس ويراد به بعضهم ولانه معنى يخص به العموم فاستوى فيه الامر والنهي والخبر
كالاستثناء **واحتج المخالف** بان التخصيص ضربان تخصيص في الزمان وتخصيص في الاعيان
ثم ثبت واتفقنا ان التخصيص في الازمان لا يجوز في الخبر وهو النسخ فكذلك التخصيص في الاعيان
وتحريره انه احد نوعي التخصيص فلم يجز في الخبر كالنسخ **والجواب** ان النسخ في الخبر
يؤدي الى ان يكون احد الخبرين مكذبا للاخر بخلاف مسئلتنا فان التخصيص بيان لما لم يرد باللفظ
فلا يؤدي الى ان يكون احد الخبرين مكذبا للاخر

باب القول في اللفظ الوارد على سبب

اذا ورد اللفظ على سبب خاص كان السبب داخلا فيه لانه لو لم يكن داخلا فيه لادى
الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وذلك كقوله
صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وكقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن
بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه فالبحر وماء بئر بضاعة داخل
في هذا اللفظ لا خلاف فيه وهل يدخل فيه غيره ام لا ينظر فيه فان كان الجواب من النبي صلى الله
عليه وسلم غير مستقل بنفسه وهو الذي اذا افرد عن السؤال لم يعرف معناه وافتقر في معرفة
المراد الى ضم السؤال اليه فهذا الجواب يكون مقصورا على ما وقع السؤال عنه مختصا به
لا يتعداه الى غيره وهذا كما روي ان اعرابيا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت
واهلكت الى ان قال واقعت امراتي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لا يعقل
معناه اذا روي مفردا على السبب ولهذا لو ان من سمع ذلك ابتداء من قال اعتق رقبة ولم يجز
ذلك فيكون الجواب مع السبب كالجملة الواحدة ويصير في التقدير كانه صلى الله عليه وسلم
قال اذا جامعت فاعتق رقبة فلا يدخل فيه الاكل من جهة اللفظ لانه خاص في الجماع واسم الجماع
لا يتناول الاكل ولا يدخل في معناه لان الاكل ليس بجماع وقد علق صلى الله عليه وسلم الحكم

بالجامع فجعله علة فيه ولا يدخل فيه غيره واما ما كان يدخل فيه غيره لو قال من افطر
فليعتق رقبة فكان يدخل الاكل في لفظه ومعناه ولا يدخل فيه غير الاعرابي المجامع
من جهة اللفظ وانما يدخل فيه بالاجماع اما بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي في الواحد حكمي
في الجماعة واما بوجود العلة والمعنى الذي علق عليه صاحب الشرع الحكم وهو الجماع
لان ذكره الصفة في الحكم تعليل وذكر السبب في الحكم تعليل وهذا التعليل
موجود في غير الاعرابي فكان الحكم ثابتا في حقه بوجود معناه فيه وذكر الاسم
فيه تعريف كذلك الاعرابي ولا يلزم عليه الاكل لانه غير داخل في نطق الخبر ولا
في معناه ولا يمكن الحاقه به بالقياس عليه لانه ليس الاكل كالجماع وقد ذكرنا ذلك
في الخلاف في الفروع وان كان اللفظ مستقلا بنفسه وهو الذي اذا ورد منفردا عن
السبب عقل معناه وعرف المراد منه كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انا نركب البحر
ومعنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ بالبحر فقال صلى الله عليه وسلم هو
الطهور ماؤه الحل ميتته هذا اللفظ اذا روي منفردا عن السبب استقل بنفسه وعقل
المراد ولهذا يروى منفردا عن السبب ورواه المزني عن الشافعي في المختصر من غير ذكر
السبب وكذلك حكم قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بئر بضاعة فقال الماء طهور لا ينجسه
شيء الا ما غير طعمه او ريحه فهذا وما جرى مجراه يحمل على عمومه في جميع ما تناوله
لفظه ولا يقصر على السبب الذي ورد فيه وهو قول ابي ثور وابي بكر القفال وابي بكر
الدقاق من اصحابنا **دليلنا** ان اللفظ عام فوجب حمله على عمومه ما لم
يقترن به دليل التخصيص اصله اذا ورد ابتداء من غير سبب ولا يلزم عليه اذا كان الجواب
غير مستقل بنفسه لقولنا لفظ عام وهناك اللفظ خاص لانه لا يستقل دون السؤال المقدر
فيه ولا يلزمنا غير المجامع في قصة الاعرابي ولان كل لفظ حمل على عمومه اذا تجرد عن
السبب حمل على عمومه وان اقترن به ذكر السبب اصله الطلاق فانه لا فرق بين ان يتقدم

من المرأة سؤال الطلاق فيقول انت طالق وبين ان يقول ذلك ابتداء فانه يحمل على العموم
في جميع نسائه في الحالين كذلك ها هنا ويدل عليه ان سؤال السائل لو كان عاما بان سأله
عن التوضؤ بالمياه واجابه صلى الله عليه وسلم بجواب خاص فقال البحر طهور
لكان الاعتبار بجواب رسول الله صلى الله عليه وسلم في خصوصه دون سؤال السائل
وعمومه فكذلك اذا كان بالعكس من ذلك وجب ان يكون الاعتبار بجواب
رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سؤال السائل ويدل عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو
سئل عن الجواز فاجاب بالوجوب او عن الوجوب فاجاب بالجواز لكان الاعتبار
بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوابه دون سؤال السائل كذلك في العموم والخصوص
مثله ولان سؤال السائل ليس بحجة وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة فلو قلنا
انه يصير مخصوصا به لكان ما ليس بحجة قاضيا على ما هو حجة وذلك غير جائز ويدل عليه
ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سئل عن حكم جاز له ان يبين ذلك الحكم ويضيف اليه
بيان حكم اخر لم يسأل عنه وكذلك اذا سئل عن حكم في عين جاز ان يبين الحكم
فيها وفي غيرها مما هو من جنسها وقد ورد الشرع بمثل ذلك قال الله تعالى وما تلك
بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى
فاجابه بما سأله عنه وعن غيره وكذلك صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا المعنى وهو ان صاحب الشرع اليه البيان فاذا جاز له ان
يبين حكما لم يسأل عنه جاز ايضا ان يبين الحكم في اعيان لم يسأل عنها وانما لا يؤخر البيان
لان الوقت وقت الحاجة واما الزيادة على ما وقع السؤال عنه فلا حاجة اليه في بيانه
فوجب حمل لفظه على مقتضاه ولا يجوز تخصيصه بقول السائل ويدل عليه ان ورود
الخطاب المطلق على السبب لو كان يقتضي اختصاصه به لما جاز الاحتجاج بالالفاظ
الواردة في القرآن فيصير مخصوصة كآية القذف نزلت في قصة عائشة رضي الله عنها
وآية اللعان نزلت في قصة هلال بن امية وامرأته وآية الظهار نزلت في رجل وامرأته بعينها

ولما اجمعنا على ان هذه الايات لم يجز الاحتجاج بعمومها وان لا تكون مقصورة
على القصص التي وردت فيها فكذلك الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم الواردة في اسباب
وجب الا تكون مقصورة عليها **واحتج المخالف** بان السؤال مع الجواب كالجملة
الواحدة ولهذا يحتاج في بيان احدهما على الاخر واذا كانا كالجملة الواحدة صار السؤال
مقدرا في الجواب فيصير كانه قال صلى الله عليه وسلم ماء بئر بضاعة هو الطهور فوجب
ان يكون مقصورا عليه لا يتعداه الى غيره **والجواب** انا لا نسلم انهما كالجملة
الواحدة والدليل عليه الكتاب مع السنة يجال بيان الكتاب على السنة قال الله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم ولا يدل ذلك على انهما جملة واحدة لما ذكرناه هاهنا **وجواب اخر** هو انا
في جواب مستقل بنفسه مستغن عن تقدير السؤال فيه لتتم البيان وفي مثل هذه المواضع
لا حاجة الى تقدير السؤال فيه فوجب الا يجوز تقديره **وجواب اخر** هو ان هذا يبطل بالطلاق
الوارد من الزوج بعد تقدم السؤال من المراة كان يجب ان تقولوا انهما كالجملة الواحدة ليكون
مقصورا عليها **قالوا** جواب ورد على سؤال خاص فوجب ان يكون مقصورا عليه
كما لو لم يكن مستقلا بنفسه بان سئل فقيل انتوضأ بماء البحر فقال نعم وكقوله للاعرابي
اعتق رقبة **فالجواب** ان المعنى في الاصل انه جواب خاص لا يمكننا واعتبار الدليل ورد
فيه فكان مقصورا عليه وليس كذلك في مسالتنا فان هذا جواب عام فوجب حمله على ما
يقتضيه والمعنى في الاصل انه غير مستقل بنفسه فدعت الحاجة الى ان يبنى على غيره
فوجب حمله على مقتضاه وهذا صحيح لان ما لا يستقل بنفسه يبنى على غيره ويرد اليه
ليستقل وما استقل بنفسه على غيره يدل على صحة هذا الطلاق فان المراة لو قالت لزوجها
انك مطلقة فقال نعم وقع عليها الطلاق واختص بها لما كان لفظه من جوابها لا
يستقل بنفسه فبنى على سؤالها ومثله لو قالت طلقني فقال النساء طوالق حمل على العموم
ودخلت في جملتهن لما كان الجواب مستقلا بنفسه مستغنيا عن حمله على السؤال الذي
هاهنا **قالوا** ولان السؤال هو المقتضي للجواب فوجب ان يكون مقصورا عليه

ويصير كالجملة الواحدة كما لو لم يكن مستقلا بنفسه **والجواب** لا انسلم انه هو
المقتضي للجواب وكيف يكون مقتضاه الجواب والجواب اعم منه وايضا فانه
يجوز ان يخرج عن هذا المقتضي للجواب لانه لا يجوز ان يشتمل الجواب على ما لم يقع
عليه السؤال كما ذكرناه من الاية في القران وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر الطهور ماؤه
الحل ميتته واذا جاز ان يشتمل على حكم لم يقع عنه السؤال جاز ايضا ان يشتمل
على بيان الحكم في اعيان لم يقع السؤال عنها ولا يجعل السؤال مقتضيا له ليكون مقصورا
عليه ولانه يبطل بمسالة الطلاق فان السؤال هو المقتضي للطلاق ثم لا يكون مقصورا
عليه **قالوا** ولان الجواب لما خرج عن السؤال كان الظاهر انه بيان لحكمه
خاصة اذ لو قصد به بيان غيره لذكره قبل السؤال **والجواب** انا لا نسلم
ان الظاهر انه بيان لحكمه بل هو بيان لحكم الشرع فيه وفي غيره لان البيان الى النبي
صلى الله عليه وسلم فيبين ما شاء ولهذا لو سئل عن حكم جاز ان يبينه ويبين غيره مما
لم يسال عنه **وجواب اخر** ان هذا لو كان المقصود منه بيان حكمه بالسبب خاصة
لخصه بالجواب فلما اطلق علمنا انه قصد بيان حكمه وحكم غيره ولانه يبطل
بالطلاق **قالوا** ولان السبب هو الذي اثار الحكم فوجب ان يكون الحكم
مقصورا عليه الذي وجد فيه كالعلة لما كانت هي المثيرة للحكم كان تاثيرها مقصورا
على الموضع الذي وجدت فيه لما ذكرناه هاهنا **والجواب** ان العلة موجبة للحكم فلا
يجوز وجود الموجب من غير موجبه فوزانه من السبب ان يكون مقتضيا للحكم بان
يكون الجواب مستقلا بنفسه والمتردد في مسالتنا فان السبب هو الموجب للحكم لانه اعم منه

باب القول في الاستثناء

وقد سبق الكلام في التخصيص والكلام فيه باب نذكر فيه احكامه وما يقتضيه واما الاستثنا
فانه يوجب تخصيص اللفظ العام واختلف اصحابنا في اشتقاقه فقيل اشتقاقه من قولهم
ثنيت عنان الدابة اذا صرفتها عن الطريق الذي توجهت فيه فكانه يصرف بالاستثنا بعض

ما نوجبه في الكلام وقبل اشتقاقه من تثنية الخبر بعد الخبر وكأنه دخل في الخبر الأول
ودخل في الخبر الثاني فنفى فيه الخبر الأول والظاهر من شرط صحة الاستثناء أن يكون متصلا
باللفظ فإن تأخر عنه لم يصح وحكي عن عبد الله بن عباس أنه قال يصح الاستثناء إلى سنة
قال القاضي أبو بكر هذه الحكاية بعيدة عنه مع فصاحته وبلاغته وقال الحسن وعطا
يصح الاستثناء ما دام في المجلس وحكي عن بعضهم أنه قال إن كان في الكلام ما يدل على أنه
أراد به الاستثناء من الكلام صح وإن انفصل عنه **دليلنا** أن الاستثناء
لغة العرب والعرب لا تعد الاستثناء استثناء إلا إذا كان متصلا باللفظ فإذا كان
منفصلا عن المستثنى منه فإنها لا تعده كلاما ولهذا إذا قال رأيت الناس ثم قال بعد شهر
إلا زيدا عد ذلك لغوا في عادتهم والمرجع في مقتضى الكلام ومعناه وما يصح منه إلى العرف
الجاري بين أهل اللسان والاستعمال المستمر عندهم وإنما هم في عادتهم لا يستعملون الاستثناء
إلا متصلا باللفظ فما خرج عن ذلك يكون كلاما تاما ولا يتعلق به حكم ولأنا لو جوزنا
الاستثناء منفصلا عن اللفظ لأدى إلى أن لا يوثق بأحد في وعد ولا وعيد ولا خبر
ولا إقرار لجواز أن يطلق ذلك ثم يعد ذلك بشهر أو شهرين أو بعقود ويستثني منه شيئا فيسقط
بذلك مقتضى الخبر والوعد والوعيد وفي إجماع أهل اللغة وأرباب اللسان على
صحة التعلق بمقتضى الخبر المطلق والوعد والوعيد وعدم التوقع للاستثناء بعده
دليل على أن الاستثناء بعده منفصلا عنه لا يصح ولأن الاستثناء يصح بألفاظ غير مستقلة
بأنفسها مثل إلا وغير وسوى وخلا وعدا وحاشى وما أشبه ذلك فوجب أن يفتقر إلى اتصاله
باللفظ ليتم الكلام ويستقل اللفظ ومتى جاءت هذه الألفاظ منفصلة عن اللفظ لم تستقل
بنفسها ولم يعقل معناها ولا يمكننا حملها على ما تقدم لأن البناء إنما يكون مع الاتصال باللفظ فأما
عند الانفصال فليس هنا ما يقتضي تعلقه به ولا حمله وبناؤه عليه ولأن الاستثناء مع المستثنى
منه بمنزلة الخبر مع المبتدأ ثم شرط الخبر ليكون خبرا عن المبتدأ أن يكون متصلا به ومتى تأخر عنه
بأن قال زيد ثم قال بعد مدة لم يكن ذلك خبرا عنه وكذلك في الاستثناء وهذا يدل على أن اعتبار

أن يكون في الكلام ما يدل على أنه قصد به الاستثناء فيهما وإن الخبر المبتدأ إلا أنه منفصلا عن
المبتدأ وإن كان قد قرن به ما يدل على أنه قصد به الإخبار عنه وكذلك في الاستثناء ولأن
تقديره بالسنة أو الشهرين أو يعدونه بما زاد عليها وما دونها ولا يفصل بعض المقادير عن
بعض في الاعتبار فوجب أن يشترط الجميع ويعتبر اتصاله باللفظ **واحتج المخالف**
بأنه معنى يخص به العموم فجاز أن يجيء منفصلا عنه كالتخصيص بلفظ مفرد أو أحد
نوعي التخصيص فأشبه ما ذكرنا **والجواب** أنا لا نسلم أن الأصل على قول من لم يجوز
من أصحابنا تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن سلمنا فإنا نقلب عليهم فنقول
وجب أن يستوي فيه السنة وما دونها كالأصل الذي قاسوا عليه والمعنى فيه أنه يستعمل
في اللغة معتادا عند أهل اللسان فإن الرجل قد يطلق اللفظ العام فيقول أعطوا
الناس ثم يقول بعد مدة لا تعطوا فلانا ويعدون ذلك كلاما ولم يستنكر ذلك
الاستثناء فإنهم لا يستعملونه إلا متصلا باللفظ فأما إذا كان منفصلا عنه فإنهم
لا يعقلونه استثناء ولا يعدونه كلاما وهذا صحيح فإن على ... مقتضى الألفاظ
الوضع والاستعمال عند أهل اللسان كما أن طريق إثبات علل الشرع **وجواب آخر**
وهو أن دليل التخصيص في الأصل مستقل بنفسه فجاز أن يرد منفصلا عن اللفظ
العام بخلاف مسألتنا فإن الاستثناء غير مستقل بنفسه وإنما يستقل بالبناء على المستثنى
منه فاعتبر فيه أن يكون على وجه يعلق بناؤه عليه ليتميز به وذلك إنما يكون إذا وصله لا
إذا انفصل عنه **فصل** يجوز أن يتقدم الاستثناء على المستثنى منه ويجوز
أن يتأخر عنه وقد ورد كلا ذلك في اللغة **قال الشاعر**

وما لي إلا آل أحمد شيعة ... وما لي إلا مشعب الحق مشعب

ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس وهل يكون حقيقة من غير الجنس اختلف أصحابنا فيه
فمنهم من قال إنه مجاز واختاره الشيخ ومنهم من قال إنه حقيقة وهو قول بعض المتكلمين
دليلنا أن اشتقاق الاستثناء أن يكون من تثنية الخبر بعد الخبر أو من قولهم

تلتبس معنا ان الدابة اذا صرفتها عن الطريق الذي توجهت اليه وانها كان فانه يتصور
في الاستثناء من الجنس لانه لا يكون قد دخل في الخبر الاول والثاني فيستثنى منه الجنس ويكون
قد توجه في الكلام فيصرف عنه بالثاني فاما اذا كان من غير الجنس فلا يتصور فيه واحد
من المعنيين لانه ما دخل في الخبر الاول المستثنى منه الجنس ولا توجه في الكلام ليصرف عنه
بالثاني فلا وجه للقول انه حقيقة فيه ولانه يخص العموم فلم يصح فيما لم يدخل في
اللفظ كالتخصيص بعد الاستثناء ولانه قد قبح في الكلام عند اهل اللسان ان يقول
الرجل رايت الناس الا الكلاب ورايت الناس الا الحمير واذا كان ذلك مستقبحا
في الكلام لم يجز ان يكون حقيقة ولان الاستثناء يقع بكلمات هي غير مستقلة بانفسها
مثل الا وسوى وغير وحاشى وما اشبه ذلك فلا بد لها من التعلق بما قبلها النسق او صدرا
انها تكون باخراج بعض ما دخل في اللفظ الاول واذا كان من غير الجنس فلا تعلق له به لانه لم
يخرج به شيئا مما اقتضاه اللفظ الاول فلا وجه لكونه حقيقة فيه **واحتج المخالف**
بان قال ان الاستثناء من غير الجنس لغة العرب وقد ورد به القرآن قال الله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثنى ابليس من الملائكة وليس من جنسهم وقال تعالى
فانهم عدو لي الا رب العالمين وهذا استثناء من غير الجنس **وقال الشاعر**

وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس

وقال آخر

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

والجواب ان الاستثناء في هذه المواضع التي ذكرتموها من الجنس ايضا
فاما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان ابليس كان من جملة الملائكة **فان قيل**
فقد ذكر الله تعالى انه من الجن **فالجواب** ان العرب تسمي الملائكة جنا لاستتارهم عن
العيون ومنه سمي الجن جنا ومنه سمي المجن وهو الترس فسماه بذلك لانه كان من
الجنة وقيل انه كان من خزان الجنة وكان يسوسهم فسماه بذلك وقوله تعالى فانهم عدو لي
الا رب العالمين فقد قيل ان المراد بالا لكن فيكون تقديره فانهم عدو لي لكن رب العالمين
الذي خلقني فهو يهدين وقيل فيه جواب اخر انه قال هذا استثناء من جنس المستثنى لان قوله فانهم
عدو لي كناية عن الالهة التي كانوا يعبدونها فاستثنى الله تعالى من جملة الهتهم لانه اله الخلق

وهم كانوا يعبدون الاصنام الهة كانه قال هذه الالهة كلهم عدو لي الا الله وهو اله
واحد هو رب العالمين **وقول الشاعر** الا اليعافير من جنسه
لانه نفى الانيس واثبت اليعافير والعيس والانيس اسم لكل ما يستانس به من العقلاء
والبهائم وهذا يتقارب في طباع الناس وعاداتهم لانا نشاهد انهم يستانسون بالحمام والطيور
من الانعام ويربونها ويحبونها ويحبون بعضها اكثر من البعض لكثرة انسهم بها وطول
صحبتهم معها ولهذا روي ان رجلا شكا الوحشة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامره
ان يتخذ زوجا من حمام **واما قول** الاخر ولا عيب فيهم فلم يستثن الا
العيب من العيب لان الفلول بالسيوف عيب وان كان يشبه مما يمدح به وهو قراع الكتائب

فصل ويجوز الاستثناء من الاقل الى الاكثر كقوله له علي عشرة الا ثمانية ويجوز استثناء
الاكثر من الجملة كقوله له علي عشرة الا تسعة وقال احمد لا يجوز استثناء الاكثر من
الجملة وكذلك استثناء النصف وهو مذهب القاضي ابي بكر الاشعري من المتكلمين وهو
مذهب ابن درستويه من النحاة **والدليل** على ما قلناه ان القرآن ورد به قال الله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وقال في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى العباد من الغاوين والغاوين من العباد فلا بد ان يكون
احدى الطائفتين مثل الاخرى او اكثر فايهما كان فلا يجوز عندكم وهذا دليل قاطع
ليس لهم عنه جواب لانهم ان قالوا العباد مثل الغاوين فقد استثنى احدى الجملتين والاخرى
وعندهم استثناء النصف لا يجوز وان قالوا احدهما اكثر من الاخرى فقد استثنى كل
واحد من الاخرى فلا بد ان يكون قد استثنى الاكثر من الجملة ويدل عليه ان هذا المعنى يخرج
من العموم ما لولاه لدخل فيه فجاز في الاكثر كالتخصيص ولانه استثناء بعض ما اقتضاه
العموم فصح كالاقل **احتج** المخالف بان طريق الاستثناء اللغة ولم يسمع ذلك في الاكثر فوجب
ان لا يجوز **والجواب** انا لا نسلم بل قد سمع ذلك من العرب لانا قد بينا ذلك في القرآن وهو اقوى
ما يرجع اليه في معرفة اللغة وقد ورد به الشعر **قال الشاعر**

ادوا التي نقضت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا

وهذا وان لم يكن لفظه الاستثنا الا انه في معنى الاستثنا لعدم مائة الا تسعين
وجواب آخر انه وان لم يسمع الا انه في معنى المسموع لان القصد بالاستثنا الاستدراك
والتخصيص لانه يذكر لفظا عاما ثم يستدرك البعض بالاستثنا وهذا يوجد في القليل
فاذا جاز في القليل وجب ان يجوز في الكثير يدل على صحة هذا ان الاستثنا في جميع
الاجناس وجميع الاعداد لم يسمع منهم ولكن لما سمع منهم في البعض وعرف مقصودهم
في ذلك استعمل في جميع الاشيا التي هي في معناها **قالوا** ولان كلام العرب موضوع
على الاختصار والابين من الاختصار ان يقول له على عشرة الا تسعة ونصف لانه يمكنه
ان يختصر ذلك فيقول له على نصف درهم **والجواب** ان من عادتهم البسط
والاطالة تارة والاختصار اخرى ومن لهم بجميع عادة ولا يجوز اسقاط احدى العادتين
بالاخرى **وجواب** آخر انه لو جاز ان يجعل هذا دليلا على ابطال الاستثنا في الاكثر جاز
ان يجعل دليلا على ابطال الاستثنا في الاقل لانه اذا قال له على عشرة الا ثلثة فقد اطال
الكلام وبسط وجمع بين النفي والاثبات والابين ذلك من الاختصار لانه يمكنه ان
يقول له على سبعة ولما بطل ان يجعل هذا دليلا في ابطال الاستثنا بطل في الاكثر
قالوا ولان من عادة العرب في كلامهم ان يكون هذا دليلا في ابطال اذا ضموا
مجهولا الى معلوم ان يبنوا الامر فيه على التقريب اذا كان المجهول قريبا من العقد استثنوا
المجهول وان كان بعيدا منه ضموه الى ما قبله من العدد ولم يستثنوه فيقولون فيما قرب
من العقد كذا الا شي وفيما بعد كذا وشي ولهذا حمل الشافعي رحمه الله قول ابن جريج
في تقدير القلتين بالقربتين وشي الشي على ما دون النصف ثم يلحق به النصف احتياطا فدل
ذلك على انه لا يستثنى الا الاقل **قلنا** هذا هو الدليل عليهم فانه لو ضم مجهولا الى عقد
ثم فسره بما يقارب العقد الثاني جاز وهو ان يقول له كذا وشي ثم فسر الشي بالاكثر من النصف
وان كانت العادة ان المجهول لا يضم الى العقد الا اذا كان اقل من النصف وكذلك هاهنا جاز
ان يستثني المجهول من العقد الثاني ثم فسره بما زاد على النصف وان كانت العادة فيه
خلاف ذلك ولانه لو كان جواز الاستثنا معتبرا بالمبادي في الكلام من ضم المجهول

الى الجملة واستثنا ومنها لوجب ان لا يجوز الاستثنا الا في القدر اليسير من الجملة
فانهم لا يقولون في العادة له على عشرة الا شي ويريدون به استثنا اربعة منها وقد اجمعنا
على جواز الاستثنا في الاربعة من العشرة فدل على بطلان ما ذكروه **فصل** اذا تعقب
الاستثنا جملا معطوفة بعضها على بعض بحرف العطف يرجع الى جميع الجمل وذلك
مثل قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان عندنا يرجع الاستثنا
عند الاطلاق الى جميع الجمل المتقدمة وعند ابي حنيفة لا يرجع الاستثنا بالاطلاق
الا الى اقرب الجمل الى الاستثنا وقالت الاشعرية هو موقوف على الدليل ولا يرد الى
واحدة منها الا بالدليل والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان الاستثنا معنى يقتضي التخصيص
لا يستقل بنفسه اذا تعقب جملا وجب ان يرجع الى الجميع كالشرط اذا قال
امراتي طالق وعبدي حر ومالي صدقة ان شا الله يكون هذا الشرط راجعا الى الجميع
وكذلك الاستثنا ويدل عليه ان ما جاز ان يعود الى كل واحدة من الجمل اذا انفردت عاد
الى جميعها اذا عطف بعضها على بعض كالشرط الذي ذكرناه والذي يبين صحة
هذا ويوضحه ان الاستثنا في معنى الشرط من جميع الوجوه الا ترى انه لا يستقل بنفسه
ولا يفيد معنى الا بالبنا على المستثنى كما لا يستقل الشرط بنفسه ولا يفيد معنى
الا بالبنا على الشرط ولهذا لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين الا ان يؤدوا الجزية
وبين ان يقول اقتلوا المشركين ان لم يؤدوا الجزية والشرط يوجب تخصيص بعض
الجملة بحكمه كالاستثنا سوا فاجرى احدهما مثل الاخر في الحقيقة الا ان لفظهما يختلف
ثم ثبت ان الشرط اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض رجع الى الجميع وكذلك
في الاستثنا مثله ويدل عليه ان لفظ الاستثنا يصلح للعود الى كل واحد من الجمل
وليس بعضها باولى من بعض فوجب ان يرجع الى الجميع كالفاظ العموم لما صلح لكل
واحد من الجنس ولم يكن بعض الجنس باولى من البعض ثبت انه جميع الجنس كذلك هاهنا ويدل
عليه ان المعطوف بالواو بمنزلة المجموع بلفظ واحد لان الواو توجب الجمع والتشريك

كالفاظ الجموع وهذا لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين وبين ان يقول اقتلوا
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان ثم ثبت وتقرر ان الاستثنا اذا تعقب
جملا مذكورة بلفظ واحد كان راجعا الى جميع الجمل مثل ان يقول اقتلوا المشركين
الا ادي الجزية فكذلك اذا تعقب جملا مذكورة بالفاظ كقوله اقتلوا اليهود
والنصارى والمجوس الا ادي الجزية وجب ان يرجع الى جميع الجمل **فان قيل** فرق بين
المذكور بلفظ واحد وبين المذكور بالفاظ والدليل عليه انه لو قال انت طالق ثلثا الا طلقة
واحدة صح الاستثنا ولو قال انت طالق وطالق وطالق الا طلقة لم يصح **والجواب**
انا لا نسلم ذلك على احد الوجهين فان من اصحابنا من قال ان الاستثنا يصح كما يصح في قوله انت طالق
ثلثا الا طلقة واحدة **فان قيل** المعنى في المذكور بلفظ واحد انه لم يفصل بين الجملة
الاولى والاستثنا فاصل وهاهنا فصل بينهما بما يمنع الرجوع الى الجميع **والجواب**
انا لا نسلم ان الواو توجب الجمع لا الفصل والمذكور بالواو كالمجموع بلفظ واحد
واحتج المخالف بان قال فصل بين الجملة الاولى والاستثنا بفاصل وهو الجملة الثانية
فلم يرجع الاستثنا اليها كما لو فصل بينهما باطالة السكوت **والجواب** ان السكوت
الطويل يقطع نظام الكلام ويمنع من بنا الثاني على الاول الا ان الاول الخلاف الكلام
فانه لا يقطع النظام ولا يمنع ان يكون الثاني مبنيا على الاول والدليل عليه انه لو قال اعط
بني تميم وبني طي اواحد دينار الا الكفار لم يمنع ذلك من رجوع الاستثناء
الى الجميع ولو فصل بينهما بالسكوت الطويل بان يقول اعط بني تميم وبني طي دينار
وسكت طويلا ثم قال الا الكفار لم يصح الاستثنا **قالوا** استثنا تعقب
جملتين فلم يرجع الى جميعهما كما لو قال انت طالق ثلثا وثلثا الا اربعا فانه لا
يرجع الى الجملتين كذلك هاهنا **والجواب** ان الاستثنا هنا لا يرفع المستثنا
ومن شرط الاستثنا ان يبقي بعضه ويخرج البعض واذا رفع الكل لم يكن استثنا
ولهذا لم يصح وفي مسئلتنا بخلافه يدل على صحة هذا انه لو رد الاستثنا الى كل واحد من
الجملتين على الانفراد لم يصح وهاهنا يصح فافترقا **قالوا** ولان العموم قد ثبت في كل
واحد من هذه الجمل وتخصيص جميعها بالاستثنا مشكوك فيه وتخصيص العموم

بالشك لا يجوز **والجواب** انا لا نسلم حصول العموم مع وجود الاستثناء
لان اللفظ يحمل على العموم ما لم يتصل به الاستثنا او غيره من الفاظ التخصيص فاما
اذا اتصل به شي من ذلك فانه يمنع العموم **وجواب** اخر وهو ان هذا يبطل باللفظ
الواحد اذا تناول جملا كثيرة كقوله اقتلوا المشركين فان العموم في كل جنس من
اجناس المشركين قد ثبت والاستثنا بعده يجوز ان يكون راجعا الى الكل ويجوز ان
يكون راجعا الى البعض ومع ذلك فانه يرد الاستثنا الى الجميع ويثبت التخصيص به
وجواب اخر انا نعارضهم بمثله فنقول الذي حصل عليه الوفاق انه داخل في
عموم الجملتين والبعض هو ما تناوله الاستثنا وما زاد على ذلك مشكوك فيه فلا يحمل
اللفظ عليه بالشك لانه كما لا يجوز تخصيص العموم بالشك لا يجوز ايضا اثبات
العموم بالشك **قالوا** ولان الاستثنا انما يرد الى ما قبله لانه غير مستقل بنفسه
فاذا رددناه الى الجملة القريبة استقل بنفسه فلا معنى لرده الى الجميع **والجواب**
ان هذا باطل بالشرط فانه يرد الى المشروط لانه لا يستقل بنفسه واذا رد الى ادنى
مذكور فقد استقل بنفسه ومع ذلك يرد الى الجميع **وجواب** اخر انه يبطل به
اذا تعقب جملا مذكورة بلفظ واحد فانه يستقل برده الى احدى الجملتين ومع ذلك
رددناه الى الجميع **قالوا** لو قال امراتي طالق واعط فلانا عشرة ان دخل الدار لم يرجع
الشرط الى الطلاق وكذلك هاهنا **والجواب** ان هناك عدل عن لفظ الخبر وقطع
حكم الكلام واستانف نوعا اخر من الخطاب وهو الامر وعقبه بالاستثنا
فكان راجعا الى الثاني وهو الاول الخلاف مسئلتنا فانه لم يقطع حكم الكلام الاول
وانما عطف عليه غيره ونظيره من ذلك ان يقول امراتي طالق ولفلان علي عشرة
دراهم ان دخل الدار فيرجع الشرط الى الجميع **واحتج** من ذهب الى الوقف بانه يجوز ان
يكون عايدا الى البعض ويجوز ان يكون عايدا الى الكل فوجب التوقف فيه **والجواب**
انه وان احتمل ان يكون عايدا الى البعض الا ان عوده الى الكل اظهر وقد دللنا عليه
فوجب حمل الكلام عليه وان احتمل غيره **فصل** اذا تعقب الاستثنا جملا

معطوفة بعضها على بعض ثم قام الدليل انه لا يجوز رجوعه الى بعض الجمل لم يرجع
الاستثناء الى ما بقي من الجمل وذلك مثل آية القذف فان الدليل دل على الاستثناء
لا يرجع الى الجلد لانه من حقوق الادميين فيرده الى ما بقي من الجمل وهكذا اذا
تعقب جملة واحدة ودل الدليل على انه لا يجوز رجوعه الى بعضها كقوله تعالى وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فان الدليل دل على ان الاستثناء لا يجوز ان يكون راجعا الى الصغار والمجانين
فلا يرجع اليهن لقيام الدليل على ذلك ويرجع الى الكبار والعواقل على مقتضى اللفظ

باب التخصيص بالشرط

قد ذكرنا ان التخصيص قد يكون بدليل منفصل وقد قدمنا اقسامه وقد يكون
بدليل متصل وهو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة وقد ذكرنا الاستثناء وبقي
الشرط والتقييد بالصفة فنذكر الشرط ثم نذكر بعده التقييد بالصفة فاما الشرط
فحده ما لا يتم المشروط الا به وذلك كالطهارة في الصلاة والطواف والحول والنصاب
في وجوب الزكاة وما اشبه ذلك فان المشروط لا يتم الا به وهو دليل من ادلة التخصيص
ويقع على ضربين منفصل ومتصل به فاما المنفصل عن الكلام فهو كاشتراط الطهارة
في الصلاة وكاشتراط الاستطاعة في العبادات فان ذلك شرط فيها ورد
الشرع به منفصلا عن الخطاب وهو داخل في القسم الاول وهو التخصيص بدليل
منفصل وقد قدمنا اقسامه والضرب الثاني وهو التخصيص بشرط متصل بالكلام
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى فمن
لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقد يكون ذلك
بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وجميع ذلك اذا وجد
اوجب التخصيص **فصل** ويجوز ان يتقدم الشرط في اللفظ ويجوز ان يتاخر عنه
كما يجوز في الاستثناء ولهذا لا فرق بين قوله ان دخلت الدار فانت طالق وبين قوله
انت طالق ان دخلت الدار **فصل** اذا تعقب الشرط جملا معطوفة بعضها على

بعض رجع الى جميعها كما قلنا في الاستثناء ولهذا اذا قال امراتي طالق وعبدي
حر ومالي صدقة ان شاء الله رجع الشرط الى الجميع فلا يقع الطلاق ولا عتق العبد
ولا يصير المال صدقة **فصل** واذا ذكر جملا وادخل الشرط في بعضها دون
البعض كان الشرط مختصا بالجملة التي خصت بلفظ الشرط دون غيرها وذلك
كقوله اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فشرط الحمل في الانفاق دون السكنى وهذا لو
ثبت الشرط بدليل منفصل في بعض الجمل لم يجب اثباته في غيرها كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن في
ذلك فان الدليل قد دل على ان الرد يختص به الرجعيات فيرجع الى الرجعيات
دون غيرهن من المطلقات وهكذا اذا ذكر جملا معطوفة بعضها على بعض بلفظ
يقتضي العموم في الجميع او يقتضي الوجوب في الجميع ثم دل الدليل على انه لم يرد به
العموم في البعض فان ذلك يختص بما دل عليه الدليل ويحمل الباقي على مثل ذلك
الا بدليل يدل عليه وهذا كقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده
فان اللفظ يقتضي الوجوب في الاكل وايتاء الحق ثم دل الدليل على ان
الاكل غير واجب فتركنا الظاهر فيه لقيام الدليل ولا يجوز ان يترك
مقتضاه في الايتاء بغير دليل بل يكون الايتاء باقيا على ما يقتضيه ظاهر اللفظ
لا يسقط عنه الا بدليل وايضا فان الاكل عام في القليل والكثير وايتاء الحق
خاص في الكثير دون القليل لقيام الدليل عليه فيبقى كل واحد من الجملتين
على مقتضى اللفظ الا ما صرفه الدليل عن الظاهر **فصل** وهكذا كل شيئين
قرن بينهما في اللفظ ثم ثبت لاحدهما حكم بالاجماع لم يجز ان يثبت ذلك الحكم
لقرينه من غير نطق اخر وعلة توجب التسوية بينهما ومن اصحابنا من قال اذا ثبت
لقرينه حكم ثبت له ذلك الحكم من جهة الاقتران في اللفظ وهذا غلط لان الحكم
يثبت لاحدهما بدليل يخصه من اجماع او لفظ وذلك لا يوجد في قرينه

جمعت بينهما بعلة فكيف يسوى بينهما من غير نطق ولا علة وطريق الاحكام اما
النطق او العلة ولم يوجد واحد منهما اه

باب القول في المطلق والمقيد

قد بينا ان التخصيص بلفظ متصل على ثلثة اضرب الاستثنا والشرط والتقييد بالصفة
وقد ذكرنا الاستثنا والشرط والكلام هاهنا في التقييد بالصفة وقد ذكرنا الاستثنا
والشرط والكلام هاهنا في التقييد بالصفة وجملة ذلك ان التقييد بالصفة يوجب
تخصيص اللفظ العام كما يوجب الشرط والاستثنا وذلك مثل قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة وقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فانه لو اطلق الرقبة لكان ذلك عاما في
المؤمنة والكافرة ولو اطلق صوم الشهرين كان عاما في المتتابع والمتفرق
فلما قيد ذلك بالايمان والتتابع صار خاصا فيما قيد به **فصل** ولا يخلو ذلك من ثلثة
اوجه اما ان يكون مطلقا لا مقيد له او مقيدا لا مطلق له او مطلقا له مقيد فان كان
مطلقا لا مقيد له وذلك مثل ان يرد الخطاب في موضع بتحرير رقبة ولا يرد في موضع
اخر مقيدا بالايمان فهذا لو اتفق لوجب ابقاؤه على اطلاقه وحمله على العموم وان
كان مقيدا لا مطلق له مثل ان يرد الخطاب بتحرير رقبة مؤمنة ولا يرد في موضع اخر
خطاب بتحرير رقبة مطلقة فاذا اتفق وجوده في موضع حمل على تقييده ويكون
خاصا فيما قيد به لا يجوز ان يترك مقتضاه واما اذا ورد الخطاب مقيدا
في موضع ومطلقا في موضع فان هذا لا يخلو اما ان يكون في حكم واحد او في
حكمين مختلفين فان كان في حكمين مختلفين كقوله تعالى في كفارة الظهار
فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه قيد الصيام بالتتابع
واطلق الاطعام وهما حكمان مختلفان لان الصيام غير الاطعام فهذا لا يحمل
المطلق على المقيد لانهما لا يشتركان في اللفظ ولا يشتركان في المعنى لان الصيام لا
يتناول الاطعام وليس المقصود باحدهما هو المقصود بالاخر لان التتابع في
الصوم يقتضي التغليظ عليه ولا يوجد ذلك في التتابع في الاطعام لان الاطعام لا يجب

واحد فلا تغليظ عليه في التتابع بل التتابع والتفريق فيه على صفة واحدة فقد عدم
الاشتراك بينهما في اللفظ والمعنى وان كان ذلك في حكم واحد فلا يخلو اما ان يكون
لسبب واحد او لسببين مختلفين فان كان ذلك لسبب واحد حمل احدهما على الاخر
من جهة اللفظ وذلك مثل قوله واشهدوا اذا تبايعتم فان هذا مطلق في العدد
والفاسق ثم قيد في اية اخرى في البيع فقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء فهذا وامثاله
اذا ورد حمل المطلق منه على المقيد لفظا لان الحكم حكم واحد والمطلق
والمقيد بازائه غير انه استوفى البيان في احد الموضعين واستوفى بعضه في
الموضع الاخر وان كان ذلك لسببين مختلفين والحكم حكم واحد مثل
قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة فان الحكم في الموضعين واحد وهو العتق
على طريق التكفير ولكن سبب العتقين مختلف لان سبب احدهما القتل
وسبب الاخر الظهار فهذا وامثاله اذا اتفق عندنا لا يحمل المطلق منهما
على المقيد من طريق التعليل لا من جهة اللفظ ومن اصحابنا من قال يحمل المطلق على
المقيد من طريق اللفظ وهذا غلط لان قوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة
خاص في القتل لا يدخل فيه الظهار فلا يجوز ان يكون حكم الظهار مستفادا
منه لفظا كلفظ البر لما لم يفد الارز لم يجز ان يحكم في الربا في الارز من جهة
اللفظ ولانه لو جاز ان يحمل المطلق مقيدا لتقييده في غيره لجاز ان يحمل
العام خاصا لتخصيصه في غيره ولانه لو كان ذلك لوجب ان يجعل كل
مطلق مشروطا لوجود الشرط في غيره وهذا ما لا يقوله احد **احتج** من
نصر الوجه الاخر بان القران من فاتحته الى خاتمته كالكلمة الواحدة والحكم
حكم واحد فاذا ورد مقيدا في موضع ومطلقا في موضع وجب ان يكون المراد
بالمطلق التقييد كما لو كان سببهما واحدا **والجواب** انا لا نسلم بان القران
يشتمل على كلمات واحكام ومعان مختلفة واصناف شتى من الاحكام

والقصص والامثال والعبر فكيف يقال انها كالكلمة الواحدة وجواب
اخر انه لو جاز ان يجعل المطلق مقيدا لهذا المعنى لجاز ان يجعل العام ابدا وجد
خاصا والامر ابدا وجد ندبا ويقال ان القران كالكلمة الواحدة وقد وجدنا
العام قد خص في بعض المواضع والامر حمل على الندب في بعض المواضع فوجب
ان يحمل كل عام على الخصوص وكل امر على الندب ولما بطل ان يقال هذا في العام
والخاص والواجب والندب في الامر بطل ان يقال في المطلق والمقيد قالوا
ولان حمل المطلق على المقيد لغة العرب ورد به القران والشعر قال الله تعالى
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات
والمراد به ونقص من الانفس ونقص من الثمرات وقال تعالى والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات ومعناه والذاكرات الله لما قيد الذاكرين بذكر الله حملنا
عليه الذاكرات وقال الشاعر

وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني
االخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني

فالنفي بذكر احدهما عن الاخر فقال ايهما ولم يتقدم الا ذكر الخير والجواب انا في هذه
المواضع انما حملنا المطلق على المقيد ضرورة لان الكلام يرد للافادة ولو لم نفعل
ذلك لابتر وصار غير مفيد فدعتنا الضرورة الى حمل الثاني على الاول بخلاف
مسئلتنا فانه اذا حمل على اطلاقه يكون مفيدا فلا حاجة بنا الى حمله على غيره
من غير علة فان قيل هلا يلزم عليه اذا جمعت بينهما بعلة فانك
لو تركته على اطلاقه لاستقل ولو لم تفعل ذلك بل حملت المطلق على المقيد
والجواب ان هناك ايضا فاذنا الضرورة لان القياس شرع الله تعبدنا به
وامرنا باتباعه عند علماء الاصول ولا بد لنا من حمل المطلق على المقيد اذا عرفنا
العلة الجامعة بينهما فصل اذا ثبت هذا فعندنا يجوز ان يحمل المطلق على
المقيد من جهة التعليل وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجوز ذلك والدليل على صحة
مذهبنا ان هذا تخصيص عموم لان قوله تعالى فتحرير رقبة لفظ عام يتناول الكافرة والمؤمنة

وقوله في الاية الاخرى فتحرير رقبة مؤمنة خاص في المؤمنة يمنع دخول الكافرة
فيه فحمل احدهما على الاخر لان تخصيص العموم بالاتفاق جائز بالقياس فلا
وجه لهذا المنع كسائر العمومات واحتج المخالف بان ذلك يفيد زيادة
في نص القران والزيادة في النص نسخ ونسخ القران لا يجوز بالقياس والجواب
ان هذا في الحقيقة نقصان لان المطلق يقتضي الكافرة والمؤمنة فاذا قيدناه
فقد اخرجنا الكافرة فهو في الحقيقة نقصان فلا يصح دعوى الزيادة فيه
فان قال التخصيص ان يخرج من اللفظ بعض ما يتناوله ويبقى الباقي وقوله
فتحرير رقبة لا يتناول الايمان فقد ادعى ذلك وقد زاد شرطا لا يقتضيه اللفظ
فدل على ان ذلك زيادة فالجواب ان اللفظ وان لم يتناول الايمان الا انه يتناول
الرقبة الكافرة فاذا قلنا ان الكافرة لا تجزي فقد اخرجنا بعض ما تناوله
اللفظ بعمومه وجواب اخر انا وان سلمنا تسليم نظر وان ذلك زيادة في
النص فلا نسلم ان الزيادة في النص نسخ ونحن نذكر ذلك في باب المنصوص النسخ ان شاء الله
قالوا ولان الرقبة في الظهار منصوص عليها وفي القتل منصوص عليها وقياس
المنصوص لا يجوز ولهذا لا يجوز ان يقاس صوم التمتع على صوم الظهار في ايجاب
التتابع ولا صوم الظهار على صوم التمتع في ايجاب التفريق وكذلك لم يجز
قياس حد الشرب على حد الجارية في ايجاب قطع الرجل ولا قياس التيمم
على الوضوء في ايجاب غسل الرجل ومسح الراس بل يبقى كل واحد منهما على ما نص
عليه لانا لو حملنا احدهما على الاخر اسقطناه واسقاط نص القران لا يجوز
والجواب انا لا نسلم ان هذا قياس منصوص على منصوص بل هو قياس مسكوت
عنه على منطوق به لان الله تعالى نص على الايمان في كفارة القتل فصار كالمنطوق
به واطلق في كفارة الظهار فصار كالمسكوت عنه وقياس المسكوت عنه
على المنطوق به جائز كقياس الارز على البر واما الجواب عما ذكروه من
المسائل فلا يلزم الكلام عليها اما قياس صوم الظهار على صوم التمتع وصوم التمتع

على صوم الظهار لا يجوز لانه اسقاط احد النصين فان التفرق منصوص عليه
في احد الصومين والتتابع منصوص عليه في الصوم الاخر وهما حكمان متضادان
نص عليهما فحمل احدهما على الاخر اسقاط لاحدهما نظيره من مسالتنا ان يكون
الكفر منصوصا عليه في موضع والايمان منصوص عليه في موضع فحينئذ
لا يجوز حمل احدهما على الاخر وفي مسالتنا نص على الايمان في احد الموضعين وفي
الموضع الاخر اطلق ولم ينص على الايمان ولا على الكفر فقياس احدهما على الاخر
قياس مسكوت عنه على منطوق به وذلك جائز كما قاسوا الصوم في كفارة
اليمين على الصوم في كفارة الظهار في التتابع لما كان احدهما مطلقا والاخر
مقيدا بالتتابع **فان قيل** يلزمكم تلك المسالة فانكم ما حملتم مطلق
الصوم على مقيده **قلنا** على احد القولين نحمل المطلق على المقيد اذا جمعت بينهما
مقتضى مذهبهم فان سلمنا على القول الاخر فلا يلزم لانا نحمل المطلق على المقيد
اذا جمعت بينهما علة وكان احدهما في معنى الاخر وصوم كفارة اليمين ليس في معنى الصوم
في كفارة القتل والظهار الا ترى انه لا يشاركه في المقدار ولا في الترتيب فلم نحمل
احدهما على الاخر لعدم العلة الجامعة بينهما وفي مسالتنا وجدت العلة الجامعة بينهما
فحملنا المطلق على المقيد لان العتق في احدى الكفارتين كالعتق في الكفارة الاخرى
في الترتيب والبدل والمقدار وافترقا من هذا الوجه واما قياس حد
السرقة على حد المحاربة لا يجوز لمعنيين احدهما مخالفة الاجماع لان الاجماع
انعقد في قطع السرقة على عضو واحد وفي حد المحاربة على عضوين وفي
قياس احدهما على الاخر مخالفة الاجماع والقياس اذا خالف الاجماع بطل
وهكذا قياس التيمم على الوضوء في عضوين ترك للاجماع بخلاف مسالتنا
فان العلة الجامعة بينهما قد وجدت ولم يمنع من ذلك اجماع ولا مخالفة نص فوجب
الجمع لقياس المرفقين في التيمم فانا قسناها على الوضوء وقلنا يجب
ادخال المرفقين في التيمم قياسا على ما يقيد في الوضوء والثاني عدم العلة

السارق
الجامعة بينهما لان السارق ليس في معنى المحارب لان المحارب اضاف الى اخذ
المال اشهار السلاح واخاف الطريق على وجه لا يلحقه الغوث فلما
افترقا في المعنى منع من قياس احدهما على الاخر في العقوبة المتعلقة بهما وكذلك
التيمم لا يجوز قياسه على الوضوء لان التيمم لا يرفع الحدث وهو مسح ايضا
والوضوء يرفع الحدث وهو غسل فقياس احدهما على الاخر قياس فاسد وفي
مسالتنا احدى الكفارتين في معنى الاخرى من جميع الوجوه ووجدنا
العلة الجامعة بينهما فوجب القياس **فان قيل** هنا ليس احدهما
في معنى الاخر فهنا سبب احداهما القتل وسبب احداهما الظهار وليس
الظهار في معنى القتل **قلنا** نحن ما قسنا الظهار على القتل وانما قسنا
كفارة الظهار على كفارة القتل وقد سوى صاحب الشرع بين
الكفارتين في المقدار والصفة من جميع الوجوه فاذا وجدنا استواءهما
والعبد بالقياس ولم يمنع منه مانع وجب القياس ولم يظهر بخلاف
شبههما واذا كان الامر على هذا صح ما قلناه

وقفه الوزير ابو العباس احمد ابن الوزير ابي عبد الله ... [illegible]

باب القول في مفهوم الخطاب

مفهوم الخطاب هو ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق وفهم معناه
وقد وضع لكل نوع من ذلك اسم يعرف به فمن ذلك فحوى الخطاب وهو ما
دل عليه الكلام من جهة التنبيه مثل ان ينص على الاعلى لينبه به على الادنى
او ينص على الادنى لينبه به على الاعلى كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فنبه
بالدينار على القنطار لان من لا يؤدي الامانة في دينار واحد لا يؤديها
في قنطار وهو اكثر منه او نص على القنطار ونبه على الدينار لان من ادى الامانة
في القنطار فلان يؤدي في الدينار اولى ومن ذلك قوله تعالى فلا تقل لهما اف فنص
على التافيف ونبه على ما فوقه من الضرب والشتم وانواع الاذية فهذا اذا

وورد في الخطاب بحكمه حكم النص فيقضي به حكم الحاكم كما
يقضي بالنص واختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال هو مفهوم من النطق
وهو مذهب أهل الظاهر وأكثر المتكلمين ومنهم من قال هو مفهوم
من جهة القياس وهو الصحيح لأن الشافعي رحمه الله سماه القياس الجلي
والدليل على هذا الوجه أن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب والشتم
ومن المحال أن يفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ كذلك لفظ الذرة غير
موضوع لما زاد عليه ولا يجوز أن يحمل عليه فوجب أن يكون ذلك معلوما من جهة
المعنى احتج المخالف بأن قال أصحاب اللسان يفهمون من هذا المنع من الضرب
والشتم وكل ما يتضمن الأذية ببديهة العقل ويشترك فيه الخاص والعام
ولو كان ذلك مفهوما من جهة المعنى لما عرفه إلا من يعرف القياس ولما شارك
الخلق في معرفته كثير ممن لا يعرف القياس والجواب أن هذا غير صحيح لأن بعينه
اللفظ لم يتناوله ومن المحال أن يدل عليه بصريحه ويعقلون منع ما زاد عليه لأن اللفظ
موضوع له بل بالقياس وإنما اشترك الناس في معرفته لوضوحه وظهوره فهذا
كما أن الخلق يشتركون في أخبار التواتر ولا يقال إن ذلك غير ثابت بالخبر لاشتراك
الخلق فيه بل يقال هو مسموع ولكن لوضوحه وظهوره صار بمنزلة المشاهد
حيث يعرف معرفة المشاهدات بخلاف ما ثبت بأخبار الآحاد كذلك
ها هنا مثله وحكي عن أبي العباس بن سريج أنه ناظر محمد بن داود
فألزمه الذرة فقال إذا قال الطمش من المال ذرة لا يجوز له أن يتناول المائتين
والألوف لأن اللفظ غير موضوع له فقال ابن داود لا أسلم لأن المائتين والألوف
ذرات مجموعة فكل ذرة منها يتناوله اللفظ فألزمه نصف ذرة فقال
النصف لا يسمى ذرة فلم يجب عنه فصل ومن ذلك لحن الخطاب وهو الضمير
الذي لا يتم الكلام إلا به وهذا لغة العرب وعادتهم أن يسقطوا من الكلام ما
يدل عليه الباقي ويعرف ذلك بالضمير فإن سيبويه قال إذا كان فيما أبقي دليل على الملقى

على ما أبقي وذلك مثل قوله تعالى أن اضرب بعصاك البحر فانفجرت معناه فضرب
فانفجرت وكقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
معناه فأفطر فعدة من أيام أخر وقوله تعالى فمن كان مريضا أو به أذى من رأسه
ففدية من صيام أو صدقة معناه فحلق ففدية ومن ذلك حذف المضاف
وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله تعالى وجنة عرضها السماوات والأرض
أي عرضها عرض السماوات والأرض وقوله تعالى واسأل القرية معناه أهل
القرية وقوله تعالى ذلك عيسى ابن مريم قول الحق معناه صاحب قول الحق وقوله
فقبضت قبضة من أثر الرسول معناه من أثر تراب حافر فرس الرسول
وهذا النوع كثير في اللغة قال ابن جني في القرآن منها على ألف موضع وقال
الصاحب أبو القاسم بن عباد لو عددته لعددت وقد أربى ومنها فلسطين
وسمي لحن الخطاب لأنه لغة لهم واللحن هو اللغة قال الشاعر
منطق صائب وتلحن أحيانا وخير الكلام ما كان لحنا
فهذا حكمه إذا ورد في موضع أن يقدر فيه ما لا بد منه بالدليل وإذا استقل
الكلام بنفسه بإضمار واحد لا يراد فيه غيره ومتى تعارض إضماران يصير ما يدل
عليه الدليل ومن الناس من يقول إضمار ما هو أعم فائدة ومنهم من يقول أضمر
موضع الخلاف لأن موضع الإجماع قد عرف بالإجماع وهذا غلط لأن
القصد معرفة مراد الرسول صلى الله عليه وربما قصد بيان الأخص فائدة ولم يرد
بيان الأعم فائدة لأنه يبين الأعم تارة والأخص تارة فحمله على الأعم فائدة
من غير دليل تحكم في مراده بالرأي والشهوة وذلك لا يجوز وأيضا فإنه دعوى
عموم في المضمرات والمضمرات لا يدعى فيها العموم لأن العموم صفة
للنطق والنطق معدوم وقول من قال أضمر موضع الخلاف أيضا غلط لأن
الإجماع والخلاف حادثان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن هذا يصير خلافا بعده أو إجماعا بعده حتى يخص موضع الخلاف

بالبيان ويترك موضع الاجماع والخلاف فانه ربما قصد بيان الاجماع دون
موضع الخلاف فصرفوا الى احدهما بحكم مراده من غير دليل وتجويزه

فصل ومن ذلك دليل الخطاب وهو ان يعلق الحكم على احد وصفي الشيء
فيدل على ان ما عداه بخلافه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فلما علق الحكم على الفاسق دل على انه ان جاء عدل لا تبيين وكقوله عليه
السلام في سائمة الغنم زكاة معناه ان المعلوفة لا زكاة فيها اذ لو كانت
السائمة والمعلوفة في الزكاة على صفة واحدة لم يكن لتقييد الكلام
بالسوم فائدة وهذا النوع من مفهوم الخطاب عندنا حجة يجوز
اثبات الاحكام به اذا لم يجد نطقا ولا تنبيها ولا انباشا وسواء كان
ذلك بلفظ الشرط او بلفظ الغاية وذهب اصحاب ابي حنيفة واكثر المتكلمين
الى ان ما عداه ليس بخلافه بل حكم ما عداه موقوف على الدليل وهو
مذهب القفال الشاشي وابي حامد المروزي من اصحابنا وقال ابو العباس ابن
سريج ان كان بلفظ الشرط كقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
او كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه اقتضى المخالفة وان لم يكن
بلفظ الشرط لم يدل على المخالفة وهو قول بعض اصحاب ابي حنيفة وان
كان بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقد
اختلفوا فيه فذهب اكثرهم الى انه حجة ومنهم من قال ليس بحجة

والدليل على ما قلناه اجماع الصحابة ويدل على ذلك ما روي عن يعلى
ابن امية انه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله
تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته

وجه الدليل ان يعلى ابن امية وعمر من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان وقد استدلوا بدليل الخطاب وذكر عمر ذلك لرسول الله صلى الله

عليه وسلم فاقره عليه واجاب بانه صدقة وهذا الامر وجهين احدهما
باقرار الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك والثاني قول يعلى لعمر فان قولهما حجة
فيما يتعلق بمعاني الخطاب ومن ذلك ايضا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
كان يذهب الى ان الاخت لا ترث مع البنت ويستدل بقوله تعالى ان
امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وكان يقول البنت ولد
فيجب ان لا ترث الاخت معها النصف وهذا استدلال بدليل الخطاب
وهو ايضا من فصحاء العرب واهل اللسان ولم ينكر عليه احد ممن كان
يستدل عليهم بهذه الاية ومن ذلك ايضا ما روي ان الصحابة اختلفوا في الاكسال
فذهب الانصار الى انه لا يوجب الغسل واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم
الماء من الماء فاجتمعوا وبعثوا ابا موسى الاشعري الى عائشة رضي الله عنها
فقال ابو موسى لما حضرها اني حييتك في امر واني اجلك ان افاتحك
به فقالت ما كنت سائلا عنه امك فسلني فقال ان الصحابة اختلفوا في الاكسال
هل يوجب الاغتسال فقالت اذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فقال لا اسال عنه بعد هذا احدا
بعدك وعاد الى الصحابة فاخبرهم بحديث عائشة بان الماء من الماء منسوخ
بدليل هذا الخبر فقال عمر من افتى بغيره جعلته نكالا وقال لزيد بن
ثابت ان افتيت بغيره اوجعتك ضربا فقال زيد اخبرني عمومتي من
الانصار انهم كانوا يكسلون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يغتسلون
فقال عمر او علم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فاقرهم عليه فقال لا
فقال مه وجه الدليل ان الانصار استدلوا بدليل قوله الماء من الماء
واقرهم المهاجرون على ذلك واعترضوا عليه بالنسخ ومعلوم ان تعلق قوله
الماء من الماء غير منسوخ وانما نسخ دليله وهذا كله اتفاق منهم على القول بدليل
الخطاب فان قيل فلم يستدلوا بدليل الخطاب وانما استدلوا بالاسم

لان الاصل ان لا قصر الا فيما وردت به الرخصة وهو في السفر عند الخوف
فاذا لم يكن ذلك وجب البناء على الاصل وكذلك الاصل ان الاخت لا
ترث شيئا الا فيما دل عليه الدليل وهو النصف عند عدم الولد واذا
كان هناك ولد وجب البقاء على حكم الاصل وهكذا الاصل انه لا غسل
الا فيما دل عليه الدليل ودل الدليل على ايجاب الغسل من الماء وبقي الباقي على
موجب الاصل وكان تعلقهم في ذلك بالاصل لا بدليل الخطاب
والجواب ان هذا خلاف ما نقل عنهم لان يعلى ابن امية قال ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم فاستدل بالاية
والانصار قد استدلوا بقوله الماء من الماء بدليل ان من رد عليهم اعترض
بالنسخ والنسخ لا يستعمل في النقل من الاصل الى الشرع وانما يقال ذلك
فيما نقل من شرع عام ومع ابن عباس كان يقول قال الله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك والبنت ولد ويدل عليه
ان اهل اللسان لا يضمون الصفة الى الاسم الا للتمييز والمخالفة الا ترى ان
الواحد منهم لا يقول اشتر الخبز السميذ وعنده الاسود والخشكار
والجيد ولا يقول اشتر لحم الغنم وعنده لحم الغنم والبقر والجزور ولا يقول
اعط فلانا الطويل وعنده الطويل والقصير والجيد فاذا ثبت انهم لا
يستعملون ذلك الا في المخالفة والتمييز دل على ان مقتضى الكلام وموضوعها
كما ذهبنا اليه ويدل على صحة ما ذهبنا اليه ايضا ان تقييد الاسم بالصفة
يقتضي التخصيص لانه لو قال في الغنم زكاة اقتضى ذلك وجوب الزكاة في
جملة الغنم فاذا قال في الغنم السائمة زكاة وقيد الاسم بالسوم اقتضى ذلك
خروج المعلوفة من اللفظ واختصاص السائمة بالزكاة وكل ما اقتضى
تخصيص الاسم العام وجب ان يقتضي المخالفة بظاهره اصله سائر ادلة التخصيص
المنفصلة كقوله احلت لنا ميتتان ودمان فانه تخصيص لقوله تعالى حرمت عليكم

الميتة والمتصلة كالاستثناء ويدل عليه ايضا انا اذا لم نقل بدليل
الخطاب ادى الى اسقاط نطق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نطق به
وذلك انه اذا قال طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان
يغسله سبعا احداهن بالتراب فقد جعل السبع مطهرة فلو قلنا
انه يطهر بدون السبع اسقطنا النطق في السبع لان النبي صلى الله
عليه وسلم جعل المرة السابعة موجبة التطهير ومن قال ان بدون السبع
يحصل التطهير منع ان تكون السابعة مطهرا لانه يقول قد حصل التطهير
بما قبلها وهذه السابعة لا تفيد التطهير وفي ذلك اسقاط لنطقه وكذلك
اذا قال في سائمة الغنم زكاة وقلنا ان المعلوفة تجب فيها الزكاة اسقطنا
قول النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم وعلقنا الحكم على الغنم وذلك لا
يجوز ويدل عليه انه قيد الاسم بما لو انتزع منه لعم فوجب ان يقتضي المخالفة
اصله الاستثناء ومن اصحابنا من عبر عن هذا بان قال قيد الاسم بما لو
انقطع منه لعم فوجب ان يقتضي المخالفة اصله الاستثناء والغاية ه
واحتج من قال بالوقف بان دليل الخطاب لا يخلو اما ان يكون من جهة العقل
او من جهة النقل بطل ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال له في اثبات
الاسامي واللغات وبطل ان يكون بالنقل لان النقل لا يخلو اما ان
يكون تواترا او آحادا وليس ههنا تواتر لانه لو كان لعرفناه كما عرفتم
والآحاد لا يجوز اثبات الاصول بها واذا بطلت هذه الاقسام
انسد الطريق فلم يبق قسم اخر فبطل ما قلتم والجواب انا قد بينا
بما ذكرناه من السنة المتلقاة بالقبول الذي رويناه عن الصحابة في قصص مختلفة
فان قيل الدلالة من طريق الآحاد فلا تثبت به مسائل الاصول والجواب
انه وان كان في رتبة الآحاد الا انه يجري مجرى التواتر من طريق المعنى لان الامة
تلقتها بالقبول واتفقت على صحتها وان كانوا مختلفين في العمل بها ه

وجواب آخر أن هذا وإن كان من مسائل الأصول إلا أنه مما يسوغ فيه
الاجتهاد فجاز إثباته بأخبار الآحاد وجواب آخر ذكره القاضي أبو الطيب
أن الأصول يجوز إثباتها بأخبار الآحاد لأنه إذا جاز إثبات ما يترتب
على هذه الأصول من ضرب الرقاب وإيجاب الحدود وإباحة الأبضاع
وغير ذلك من الأحكام جاز إثبات أصولها بأخبار الآحاد واحتج من
رد دليل الخطاب بأن الأسامي كلها موضوعة للتمييز بين الأجناس
كما أن الصفات موضوعة للتمييز بين الأنواع ولهذا إذا قال رأيت
رجلا فقد ميز الرجل عن سائر المرئيات كما إذا قال رأيت طويلا فقد ميزه
عن سائر ما ليس بطويل ثم ثبت وتقرر أن تعليق الحكم على الاسم
لا يقتضي المخالفة فيما عداه فكذلك تعليقه على الصفة وجب أن لا
يقتضي المخالفة فيما عداه ومثاله إذا قال في الغنم زكاة لا يدل على
نفي الزكاة عن البقر فكذلك لو قال في سائمة الغنم زكاة وجب أن لا
يقتضي نفيه عن المعلوفة والجواب عنه من وجهين أحدهما لا نسلم
ذلك فإن من أصحابنا من قال إن الاسم له دليل كالصفة فعلى هذا سقط
الدليل وهذا الوجه ذكره أبو بكر الدقاق من أصحابنا والصحيح
من مذهبنا أن الاسم لا دليل له فعلى هذا الفرق بينهما من وجوه أحدها
أنهم لا يقصدون بتعليق الحكم على الاسم المخالفة لأنه يجوز أن يقول
اشتري اللحم وهو يريد الخبز ولهذا يجمع بينه وبين غيره فيقول اشتر
اللحم والخبز والحلاوة ولا يقصدون بذكر بعض الأسماء المخالفة فيما عداه
وفي الصفات يقصدون المخالفة ألا ترى أنه لا يقول اشتر الخبز الحواري
وعنده الحواري والخشكار واحد وكذلك لا يقول اشتر لحم الغنم
وعنده لحم الغنم ولحم البقر واحد ولهذا قلما يتفق الجمع بينهما فإذا كان ذلك
غير موضوع للمخالفة في عاداتهم وخطابهم وهذا موضوع للمخالفة ول

على الفرق بينهما وفرق ثاني أن المعنى هنا أن تعليق الحكم على البقر لا يسقط
تعلق الوجوب بالغنم وليس كذلك في مسألتنا فإن تعلق الزكاة بالمعلوفة
يمنع أن يكون الوجوب متعلقا بالسائمة فدل على الفرق بينهما وفرق ثالث
المعنى أنه لم ينتقل عن اسم عام إلى اسم خاص حتى يقتضي المخالفة وفي مسألتنا
وجد الانتقال عن الاسم العام إلى الاسم الخاص لأن قوله الغنم اسم عام وقوله
السائمة خاص يمنع دخول المعلوفة في اللفظ فلهذا اقتضى المخالفة وإنه
من الاسم إذا وجد مثل هذه الصورة وهو مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال جعلت لنا الأرض مسجدا وترابها لنا طهورا لما ترك الاسم العام وهو
الأرض إلى الخاص وهو التراب جعلنا له دليلا لوجود هذا المعنى وإن
كان اسما وجواب آخر أن الاسم لا يجوز أن يجعل علة ولهذا لم يكن له
دليل والصفة يجوز أن تجعل علة ومن شرط العلة أن تنعكس في الأصل وهذا
يجيء على قول من يقول إن الأسماء لا تجعل علة وجواب آخر ذكره أبو
عبد الله الحسين الاسماعيلي فقال لو قلنا إن الاسم له دليل أدى إلى إبطال
القياس لأنه إذا حرم الربا في البر اقتضى نفي الربا عما عداه وفي ذلك إبطال
القياس وليس كذلك الصفة فإن دليلها لا يؤدي إلى إسقاط القياس
ولهذا افترقا قال الإمام رحمه الله وهذا فاسد من وجهين أحدهما
أن دليل الخطاب هو مقتضى كلام العرب عندنا والقياس دليل شرعي
وما كان مقتضى الكلام لا يجوز الاصطلاح على تركه بمعنى شرعي وهذا لأن
ذلك ليس إلى اجتهادنا وإنما طريقه إلى عاداتهم ولغاتهم والثاني أنه لا يؤدي
إلى إبطال القياس في كل موضع فكان يجب أن يقول في الموضع الذي لا
يؤدي إلى إبطال القياس يكون له دليل قالوا لو كان إيجاب الزكاة في السائمة
يقتضي نفيها عن المعلوفة لكان التسوية بينهما في الإيجاب تناقضا ولما جاز
أن يقول في سائمة الغنم زكاة وفي المعلوفة زكاة ولم يعد ذلك تناقضا دل على

بطلان ما قلتم والجواب أن هذا يبطل بلفظ الغاية إن سلموا ذلك وقد
ورد به الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم في سبايا أوطاس لا توطأ حامل
حتى تضع فجعل وضع الحمل غاية وهناك غاية أخرى بالاتفاق وهو الطهر
وجواب آخر أن عندنا يقتضي المخالفة على طريق الاحتمال فإذا نص على نقيضه
سقط الدليل لأنه محتمل والنص الذي يناقضه غير محتمل وقولهم إنه لم يوجد تناقض
لأنه غير معلوم من جهة النص والتناقض يكون في التصريح لأن الجمع بينهما لا
يمكن واستعمالهما يتعذر فأما إذا كان أحدهما محتملا والآخر نصا وجب
أن يقضى بالنص على المحتمل كما فعلنا ذلك في العام والخاص قالوا ليس في
كلام العرب كلمة تدل على حكمين متضادين وعندكم هاهنا اللفظ
دال على وجوب الزكاة في السائمة وسقوطها عن المعلوفة والإيجاب
والإسقاط حكمان ضدان فلا يجوز أن يكونا مستفادين من كلمة واحدة
قلنا هذا يبطل بلفظ الغاية وجواب آخر أن الكلمة الواحدة قد لا
تدل على الوجوب والسقوط على شيء واحد فإنه يجوز كالأمر بالقيام نهي عن
القعود من طريق المعنى والأمر والنهي أيضا ضدان ولكن لما عاد الأمر إلى القيام والنهي
إلى القعود وهما شيئان جاز ذلك قالوا ولأنه لو كان إيجاب الزكاة في السائمة
يقتضي نفيه عن المعلوفة بمقتضى اللفظ لما حسن السؤال عن المعلوفة ولما حسن السؤال
عن المعلوفة دل على أن الخطاب لم يتناولها قلنا إنما حسن السؤال عن المعلوفة
لأن الكلام دل عليها على وجه محتمل ولم يحسن ذلك عن السائمة لأن الكلام دل عليها
على وجه لا احتمال فيه ومع الاحتمال يحسن السؤال ومع التصريح يقبح ألا ترى أنه إذا
قال أوجبت عليكم صوم رمضان قبح السؤال عن الوجوب مع التصريح ولو أنه قال
صوموا رمضان حسن السؤال عن الوجوب لما كانت دلالته على الوجوب بوجه
محتمل كذلك في مسألتنا قالوا ولأن عندكم المنطوق والدليل بمنزلة النطقين
لأن الجميع مستفاد من اللفظ ولو كان ذلك صحيحا لما جاز إسقاط الدليل بالقياس كما لا

إسقاط نطقه ولوجب أن يكون نسخ المنطوق لا يوجب نسخ الدليل كما أن
نسخ الدليل لا يوجب نسخ المنطوق وكما أن نسخ أحد النطقين لا يوجب نسخ
الآخر به والجواب أن هذا كما ذكرتم غير أن المنطوق به غير محتمل
والدليل محتمل فلهذا جاز إسقاطه بالقياس ولم يجز إسقاط المنطوق بالقياس وهذا
كما أن النص لا يجوز إسقاطه بالقياس والعموم يجوز تخصيصه بالقياس
حيث كان محتملا وإن كان الجميع مستفادا من اللفظ وهذا صحيح لأن
القياس دليل خاص ودليل الخطاب محتمل والخاص يقدم على المحتمل وأما نسخ
المنطوق فلا يوجب نسخ الدليل على قول بعض أصحابنا والصحيح والمذهب
أن ذلك يوجب نسخ الدليل والفرق بينه وبين النطقين أن أحد النطقين ليس
بفرع للآخر ولا النطق فرع للدليل فلهذا لم يكن نسخ أحدهما دليلا على نسخ
الآخر بخلاف الدليل فإنه فرع للمنطوق فإذا انتسخ الأصل أوجب نسخ الفرع
لأن قوام الفرع به فإذا زال الأصل استحال بقاؤه كالقياس إذا كان مستنبطا
من أصل ثم نسخ ذلك الأصل قالوا ولأن دليل الخطاب معقول من الخطاب
ومعقول الخطاب ما وافق الخطاب كالقياس وفحوى الخطاب فأما ما
خالفه فلا يجوز أن يكون معقولا منه والجواب أن هذا يبطل بلفظ الغاية
فإنه يدل على المخالفة وذلك معقول من الخطاب وهو مقتضى الخطاب
وجواب آخر أنه يبطل بالأمر فإنه يدل على النهي عن ضده ونحن نعلم أن النهي
ضد الأمر وقد استفدناه من اللفظ على طريق المفهوم والمعقول لا على سبيل
التصريح ويخالف القياس والتنبيه فإنهما مفهومان من جهة المعنى ولا يعرف
الشيء بمعنى الشيء إلا وهو موافق له بخلاف الدليل فإنه مستفاد من الخطاب
على طريق التخصيص وذلك يوجب المخالفة فصل إذا علق الحكم على صفة
في جنس كقوله في سائمة الغنم زكاة دل على نفيها عما عداها من ذلك الجنس فيدل على أن
معلوفة الغنم لا زكاة فيها ولا يدل على المخالفة فيما عداها في جنس آخر فلا يدل على

ان معلوفة البقر والابل لا زكاة فيها ومن اصحابنا من قال يدل على المخالفة فيما عداه
من جنس اخر **والدليل** على صحة ما ذهبنا اليه ان الدليل يقتضي النطق واذا
كان النطق بينا وان سائمة الغنم وجب ان يكون مقتضيه بينا وان معلوفة الغنم
فاما الابل والبقر فلا يدل عليها النطق ولا هي تقتضي النطق فلا يجوز ان تدخل في البيان
واحتج المخالف بان الشرع يجري مجرى العلة في تعلق الحكم عليه فالعلة حيث وجدت
تعلق الحكم بها فكذلك هاهنا **والجواب** انا لا نسلم ان الشرع بمنزلة العلة
بل الشرع في الغنم بمنزلة العلة لان صاحب الشرع علق الحكم عليها والحكم متى علق
على اصلين لا يجوز تعليقه على احدهما بانفراده لان احد الوصفين بعض العلة وبعض
العلة لا يوجب الحكم **فصل** واما اذا علق الحكم على مجرد الاسم كقوله في
الغنم زكاة لا يدل على نفي الزكاة عن البقر وقال ابو بكر الدقاق من اصحابنا
يدل على المخالفة كما لو علق على الصفة وهذا غلط لانهم لا يقصدون بذلك المخالفة
في خطابهم وعاداتهم الا ترى انهم يقولون اشتر غنما وبقرا وابلا فما من الشيء وهو
من يريد غيره ولا يقول اشتر لحم الغنم وعنده لحم الغنم ولحم البقر احمر **واحتج**
بان الاسماء موضوعة للتمييز كالصفة ثم الصفة تدل على المخالفة فكذلك الاسماء
والجواب عنه ما تقدم في مسألة دليل الخطاب **فصل** واما اذا
علق الحكم على صفة بلفظ انما كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله
انما الولاء لمن اعتق فانه يدل على المخالفة وبه قال الكرخي لم يقل بدليل الخطاب
ومنهم من قال لا يدل على المخالفة فيما عداها وهذا غلط لان هذه الالفاظ في عاداتهم
لا يستعملون الا لاثبات المنطوق به ونفي ما عداه الا ترى انه لا فرق بين ان
تقول انما في الدار زيد وبين ان تقول ليس في الدار الا زيد وبين ان تقول انما مال
فلان الابل او علم فلان الفقه وبين ان تقول ليس ما لفلان الا الابل وليس علمه الا الفقه
وبين ان تقول انما الله اله واحد وبين ان تقول لا اله الا واحد **فصل** وكل
ذكرنا انه يدل على المخالفة في تعليق بالصفة انما يحمل على المخالفة بشرط ا

يعترض على النطق بالاسقاط فاما اذا اعترض على النطق بالاسقاط يسقطه
في نفسه وبقي النطق وانما كان كذلك لان الدليل فرع النطق ومفهوم
منه واذا اسقط النطق فقد الاصل في سقوطه سقوط للفرع الذي هو
دليل الخطاب وما ادى اثباته الى سقوط غيره وسقوطه سقط في نفسه
وهذا من مسائل الدور وله نظير كثير في الاحكام وهكذا الحكم في دور الحساب
كل موضع يؤدي الفرع الى اسقاط الاصل يسقط الفرع ويبقى الاصل ومثال الفرع
ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك فان دليل
خطابه انه اذا باع ما هو عنده في كمه او في جراب يجوز ولكن في اثبات
ذلك ابطال النطق لان من منع بيع المجهول لم يفرق بين ان يكون غائبا
وبين ان يكون حاضرا مستورا بشيء فلو قلنا انه اذا كان حاضرا في جراب
يجوز بيعه لزمنا ان نقول انه اذا كان غائبا ايضا يجوز لان احدا لم يفرق بينهما
وفي القول بذلك اسقاط النطق بالدليل وذلك لا يجوز **فصل** واما الاستدلال
بالقرائن فلا يجوز ومن اصحابنا من قال يجوز ويحكى ذلك عن المزني **فالدليل**
على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه
اللفظ الاخر فلا يحمل احدهما على ما يحمل عليه الاخر كما اذا وردا مفترقين
ويدل عليه انه لو جمع بين شيئين بعلة تقتضي الجمع بينهما في حكم لا يجب
الجمع بينهما في جميع الاحكام فكذلك اذا جمعهما لفظ صاحب الشرع
عن حكم لم يجب ان يجمع بينهما في جميع الاحكام **واحتجوا** بقوله صلى الله عليه وسلم
لا يفرق بين مجتمع **والجواب** ان هذا ورد في الزكاة وان النصاب المجتمع
لا يفرق في الزكاة **قالوا** روي عن ابي بكر الصديق انه قال في قتال مانعي الزكاة
لا افرق بين ما جمع الله وروي عن ابن عباس انه قال في العمرة انها لقرينة الحج
في كتاب الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله **والجواب** ان ابا بكر رضي الله عنه

قال لا فرق بين ما جمع الله في الخطاب بالامر وكذلك ابن عباس اراد انها
لقرينة الحج في كتاب الله في الامر والامر يقتضي الوجوب فاحتج لجمعهما
وظاهر الامر لا بالاقتران ٥

باب القول في المجمل والمبين

ذكر وجوب المبين ٥ انه ليس في القران شي بغير العربية وقال بعض المتفقهين
في القران كلمات بغير العربية كالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل
وغير ذلك فالدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله عز وجل انا انزلناه قرانا عربيا
وقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي ولهذا معجزة
النبي صلى الله عليه وسلم تحدى به العرب ان يكون ذلك دلالة على صدق نبوته وغير العربية
لا يحصل به الاعجاز لانهم يجوزون ان يرد شيئا او بقوله لا يحصل الاعجاز بالتحدي
بغير العربية فان ذلك ليس بلغة لنا وعجزنا عن الاتيان بمثله لا يدل على اعجاز كون صدق
نبوته واحتج من خالف بانا قد وجدنا ذلك في القران كالاستبرق بالفارسية
وهو الغليظ القوي والسجيل بالفارسية ايضا والمشكاة بالهندية والقسطاس ٥
بالرومية وايضا فان في القران ما لا تعرفه العرب في قوله وفاكهة وابا فدل على انه
يجوز ان يكون فيه غير العربية والجواب انا لا نسلم ان فيه كلمات بغير العربية فان
ذلك بلغة العرب وانما وافق كلامهم كلام الفرس والهند والروم في هذه الكلمات
كما اتفقوا في كثير من الكلام فانهم يقولون سراج وهو بالفارسية جراغ
ويقولون سروال وهو بالفارسية شلوار ويقولون السما والعبرانيون
يقولون شما ويقولون للجباه جباه واشباه ذلك كثير لا تقع فيها الاتفاق
بين اللسانين والدليل على صحة هذا ان الله تعالى اضاف ذلك اليهم ودل على انهم سبقوا
الى ذلك [illegible] بها الفرس والهند واما قولهم ان فيه ما لا تعرفه العرب فهو غير
صحيح لان الاب هو الحشيش والعرب اذا لم تعرف بعض العرب دل على ان ذلك غير
العربية لان لغة العرب لغة واسعة وهي اوسع اللغات ولا يحيط بها احد لكثرتها

ولهذا روي عن ابن عباس انه قال لم اعلم معنى قوله فاطر السماوات والارض حتى
سمعت امراة تقول انا فطرته فعلمت انه اراد منشئ السماوات والارض ٥
قالوا ولان الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كافة الخلق فجاز ان يكون في كتابه من
غير لغة العرب والجواب انه لو كان هذا صحيحا لوجب ان يكون في كتابه جميع
اللغات من الزنجية والتركية والسندية والخوارزمية وفي اتفاقنا على بطلان ذلك
بطلان هذا الكلام وجواب اخر انه وان كان مبعوثا الى الكافة الا انه ليس
المقصود بالقران البيان وانما القصد منه الاعجاز لانهم كانوا يتكبرون باهل الفصاحة
والبيان فاراد الله تعالى بانزال الكتاب لاعجازهم وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في دعوى النبوة وعلى هذا اجرى الله تعالى العادة في المعجزات ان يجعل معجزة كل نبي
من جنس ما عني به الخلق في ذلك الزمان ولهذا لما بعث موسى عليه السلام الى الحذق الناس
بالسحر جعل معجزته من جنس ما كانوا فيه وهي الثعبان ولما بعث عيسى الى الحذق الناس
بالطب جعل معجزته احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص فكذلك في زمان الرسول صلى الله عليه
وسلم كانت العرب تتفاخر بالفصاحة والبيان فجعل معجزته من جنس ما كانوا يتعاطونه
[illegible] عجزوا عن الاتيان بمثله فظهرت بذلك معجزة الرسول صلى الله عليه فاذا كان كذلك
صح ما قلناه ٥ فصل اذا ثبت انه ليس في القران شي بغير العربية فالمبين هو ما استقل بنفسه
ولا يفتقر في البيان الى غيره وذلك على ضربين ضرب يفيد البيان بنطقه وضرب يفيد
البيان بمفهومه فاما الضرب الذي يفيد بمفهومه فهو دليل الخطاب وفحوى الخطاب
ولحن الخطاب وقد تقدم الكلام فيها واما الذي يفيد بنطقه فهو النص والظاهر والعموم
فالنص على ما يكون من البيان وهو كل لفظ لا يحتمل الا معنى واحدا كقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين
شاة شاة فانه لا يحتمل غير الاربعين فهو نص فيها والظاهر ما احتمل امرين وهو في
احدهما اظهر من الاخر كالامر والنهي وغيرهما من انواع الخطاب والعموم كل لفظ عم شيئين
فصاعدا على الجملة بعضها على بعض كقوله تعالى اقتلوا المشركين فهذه الانواع من الخطاب
كلها من باب المبين لا تفتقر الى معرفة المراد بها الى غيرها ولا يصح الاحتجاج بها في

تفصيل المسائل وقال عيسى بن أبان العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً لا يحتج بظاهره
وحكي ذلك عن أبي ثور وقال أبو الحسن الكرخي إن خص بدليل متصل كالاستثناء صح
القول بظاهره لأنه من باب المبين وإن خص بدليل منفصل صار مجملاً وقال أبو عبد الله
البصري إن كان الحكم الذي يتناوله العموم يحتاج إلى شرائط وأوصاف لا ينبئ اللفظ
عنها كقوله تعالى والسارق والسارقة صار مجملاً وافتقر في معرفته إلى البيان وصار بمنزلة
قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلا يحتج به إلا بدليل والصحيح أن ذلك من باب المبين
ودخول التخصيص فيه وافتقاره إلى الشروط لا يجعله من باب المجمل هذا مذهبنا وبه قال
بعض أصحاب أبي حنيفة وهو قول المعتزلة **والدليل** على صحته أن فاطمة رضي الله عنها
احتجت على أبي بكر الصديق بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
وهذا عموم قد دخله التخصيص في الرقيق والقاتل والكافر ولم ينكر أبو بكر ولا أحد
من الصحابة احتجاجها بالآية فدل على بطلان ما قالوه ويدل عليه أنه لو كان دخول
التخصيص يوجب إجمال الآية لوجب الوقف في جميع ما يرد من ألفاظ العموم لأنه
ما من خطاب إلا وقد اعتبرت في إثبات حكمه صفات من تكليف وإبلاغ
وهذا يؤدي إلى الوقف في العمومات وقد أنكرتم أنتم الوقف على أهل الوقف
فكيف تقولون **فإن قيل** أنتم أيضاً توقفتم في العموم إلى أن يبحث عما
يوجب تخصيصه فإذا لم تجدوا ما يوجب تخصيصه حينئذ حملتموه على العموم
وهذا أيضاً توقف وقد أنكرتم ذلك على أهل الوقف **والجواب** أنا نتوقف
إلى غاية معلومة وهو إلى أن ننظر في الأصول فإذا لم نجد ما يوجب تخصيصه
نجريه على ظاهره في اقتضاء العموم وأنتم تتوقفون أبداً ولا تعلمون ما أريد به فصار
قولكم قول أهل الوقف **والدليل** على البصري أن المجمل ما لا يعقل معناه
من لفظه عند سماعه وآية السرقة معقولة المعنى فصار بمنزلة قوله اقتلوا المشركين
ولأن هذا الخطاب لو حملناه على ظاهره لم نخرج منه ما لم يرد باللفظ إلى ما أريد وإذا
بين ما لم يرد بقي ظاهره في الباقي فوجب المصير إليه والعمل به كسائر العمومات **واحتج**
المخالف بأن قال هذا مبني على أصلنا وأن العموم إذا دخله التخصيص صار مجازاً وقد

دللنا عليه في موضعه وإذا ثبت أنه مجاز لوجوه المجاز لا تنحصر فلم يكن حمله
على بعض الوجوه بأولى من حمله على البعض فوجب التوقف فيه إلى ورود البيان
والجواب أنا لا نسلم هذا الأصل وقد دللنا على فساده في موضعه بما يغني
عن الإعادة **قالوا** العموم إذا دخله التخصيص لم يوجب حكمه فبطل الاحتجاج
به كما قلتم في العلل إذا خصت **والجواب** أن هذا إن كان دليلاً علينا فهو دليل
عليكم فإن تخصيص العلل لا يمنع الاحتجاج بها فيجب أن يكون تخصيص العموم
لا يمنع الاحتجاج به وعلى أن عندنا إنما لم يجز الاحتجاج بما أطلق من العلل
لأنها تظهر من جهة المستدل ولا يعلم صحتها إلا بدليل ولا شيء يدل عليها إلا
السلامة والجريان وليس كذلك العموم فإنه يظهر من جهة صاحب الشرع
فلا يحتاج في صحته إلى دليل يدل عليه فافترقا **قالوا** ولأنه إذا دخله التخصيص
صار كأنه ورد بلفظ العموم وأريد بعضها وله اللفظ وما هذا سبيله
لا يحتج به فيما أريد به وصار كقوله تعالى إن بعض الظن إثم فإنه لا يعلم من لفظه
ما فيه من الإثم إلا بدليل **قلنا** إنا لم نعلم المراد من الآية التي ذكروها لأن الحكم
معلق على البعض وهو مجهول فاحتيج في معرفته إلى دليل آخر وفي مسألتنا علق الحكم
على لفظ يعلم منه الجنس فإذا ثبت ما لم يرد بقي الباقي على ظاهره **واحتج** البصري
بأن آية السرقة لا يمكن العمل بها حتى ينضم إليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها فالحاجة
إلى بيان الشروط التي يتم بها الحكم كالحاجة إلى بيان المجمل وقد ثبت أن ما
يفتقر إلى بيان الحكم مجمل كقوله عز وجل وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فكذلك ما
يفتقر إلى شرائط الحكم **والجواب** أن هذا يبطل بقوله تعالى اقتلوا المشركين
فإنه لا يمكن العمل بها حتى ينضم إليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها كالبلوغ والعقل
وغير ذلك ثم لم يجعل الحاجة إلى ذلك كالحاجة إلى بيان المراد في الإجمال **فإن قيل**
تلك الآية إنما افتقرت إلى بيان ما لم يرد باللفظ من الصبيان والمجانين فحملت في الباقي
على ظاهرها وهذه الآية تفتقر إلى بيان ما أريد بالآية من شرائط القطع ولهذا اشتغل

الفقهاء بذكر شرائط القطع دون ما يسقط القطع فافترقا **والجواب**
ان ما ذكره من الفرق بين الموضعين فان اية السرقة ايضا انما افتقرت الى البيان بالايراد وهو من سرق
دون النصاب غير حرز او كان والدا فانما ذكر الفقهاء شرائط القطع ولا اعتبار بهم
لانهم يسلكون في ذلك طريق الاختصار فيذكرون الشرائط التي يتعلق بها القطع
ليعرف بذلك من لا يجب قطعه وانما الاعتبار بما يقتضيه اللفظ وما اخرج منه
ومعلوم ان الظاهر يقتضي وجوب القطع على كل من سرق والدليل دل على اخراج
من ليس بمراد من صبي ومجنون ووالد وولد وغير ذلك فصار بمنزلة ما ذكرناه من اية
القتل التي تقتضي بظاهرها الايجاب على كل مشرك ثم دل الدليل على من ليس بمراد
منها واما قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة ففيه وجهان من اصحابنا من قال انها
عامة تحمل على كل دعاء الا ما اخرجه الدليل ومنهم من قال انها مجملة ومفتقرة الى البيان
فعلى هذا الفرق بينهما ان المراد بالصلاة لا يصلح له اللفظ في اللغة ولا يدل عليه
وما يراد بالسارق يصلح له اللفظ في اللغة ويعقل منه الا ترى انه اذا اخرج من اية
السرقة ما لا يراد قطعه امكن من يريد قطعه بظاهر الاية واذا اخرج من الصلاة
ما ليس بمراد لم يمكن ان يحمل على المراد بالاية فافترقا وربما **احتج** بان القطع يفتقر
الى اوصاف سوى السرقة من النصاب والحرز وغير ذلك فصار بمنزلة ما لو احتاج الى
فعل غير السرقة ولو افتقر ايجاب القطع الى فعل غير السرقة لم يمكن التعلق بظاهره
وكذا اذا افتقر الى اوصاف سوى السرقة **والجواب** انه يبطل باية القتل فانها
تفتقر الى اوصاف سوى الشرك من البلوغ والعقل وغير ذلك ثم لا يصير بمنزلة ما لو
احتاج القتل الى فعل اخر في اجمال الاية والمنع من التعلق بها ويخالف هذا اذا افتقر الحكم
الى فعل اخر فان هناك لو حملنا وظاهر الامر لم يمكننا ان نفيد شيئا من الاحكام به فافتقر
الى البيان وهاهنا لو خلينا والظاهر لم يحظ فيها الا في ضمن ما لم يرد الى ما اريد باللفظ
نعملنا بالظاهر في الباقي هـ

باب ذكر وجوه المجمل

المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه عند سماعه ويفتقر في معرفة المراد الى غيره

وذلك من وجوه احدها ان يكون اللفظ غير موضوع لمعنى معين كقوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده وكقول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
فان الحق غير موضوع في كلام العرب لشيء معين بل هو محتمل للقليل والكثير والبر
هو منكر فلا يحمل على العموم لانه معرفة بالاضافة الى الشرع والى كلمة
الاسلام ولا يفهم من الاية حتى يرد ما يبين المراد به ولهذا لو خوطب من خوطب
من العرب بذلك لم يفهم من ذلك الحق وفي هذا المعنى كل موضع اريد به معين
غير مبين قال الامام رحمه الله حد المجمل ان يكون المراد به معين غير
مبين **فصل** ومن ذلك ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بعينه ولكن دخله
استثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان قوله
احلت لكم بهيمة الانعام مبين لانه موضع للانعام وهي الابل والبقر والغنم
ولما قال الا ما يتلى عليكم صار الجميع مجملا لانا لا نعلم المستثنى وكل واحد من
الجملة المذكورة يحتمل ان يكون هو المخصوص فلا يجوز العمل به وهذا اصل
في الحساب والاحكام ان المجهول اذا اضيف الى معلوم صار الكل
مجهولا ولهذا لو قال بعتك بالف وشيء صار الثمن مجهولا لان الثمن الالف وهو معلوم
والشيء اذا اضيف اليه مجهول **فصل** ومن ذلك ايضا ان يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا وينقل الينا ذلك الفعل ولا نعلم على اي
وجه فعله كما روي انه جمع في السفر بين الصلاتين فان هذا يحتمل السفر الطويل
والقصير والمراد احدهما لا بعينه فيجب التوقف فيه الى ان يقوم الدليل على
اي وجه فعله فيؤخذ به حينئذ **فصل** وفي معناه اذا قضى بحكم معين
في قضية يحتمل الحال فيها على صفة واحدة مثل ان يروى ان رجلا افطر فامر النبي
صلى الله عليه وسلم بالكفارة فان الافطار قد يكون بالجماع وقد يكون بالاكل
ولم ينقل الينا ذلك ولا معنا لفظ فنحمله على العموم فيه فيجب التوقف في ذلك حتى يعلم

الافطار بأي شيء كان فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في حملها فلا يجوز
الاحتجاج بها في تفصيل المسائل وانما يحتج بها في الجملة وكذلك قوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده فيجوز ان يستدل به على وجوب الحق في النوع ولكن لا يجوز
ان يستدل به في قدر الحق وصفته ومن ذلك ايضا ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنيين مختلفين فيحتملهما احتمالا واحدا وعلمنا ان المراد احدهما ولم نعلمه
بعينه وذلك كالقرء فانه ورد به القرآن والمراد احدهما وهو محتمل للطهر
والحيض احتمالا واحدا فلا يجوز الاحتجاج به حتى يعلم المراد منهما

فصل والكلام بعد هذا في مسائل اختلف فيها المذهب فمن ذلك
قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فان الشافعي رحمه الله ذكر فيه قولين فقال في
احد القولين انه عام وهو الصحيح والدليل عليه ان الحمل لا يعقل معناه من
لفظه عند سماعه ولا يفتقر في البيان الى غيره وهذا معقول في كلام العرب
والاحلال معلوم فوجب ان يحمل على كل بيع الا ما اخرجه الدليل وصار هذا كقوله
اقتلوا المشركين لما كان القتل معلوما والمشركون معلومون حملنا اللفظ على العموم في
الجميع الا ما اخرجه الدليل **واحتج** من نصر القول الآخر بان قال قد اخبر الله تعالى عن
العرب انهم يقولون البيع مثل الربا وهم اهل اللسان لا يقولون الا ما هو معلوم عندهم
من كلامهم واذا كان احدهما مثل الآخر واحل احدهما وحرم الآخر لم يمكن معرفة الحلال
من الحرام فوجب التوقف في ذلك كسائر الالفاظ المجملة **والجواب** ان الربا هو
الزيادة والبيع قد خلا من الزيادة فيجب ان يحمل اللفظ على كل بيع الا ما كان من الربا فيحمل
على الاطلاق الا ما اخرجه الدليل **فان قيل** قوله وحرم الربا يقتضي تحريم التفاضل
ونحن نرى ههنا اشياء يجوز فيها التفاضل فقد احتمل اللفظين **والجواب**
ان هذا بيان تخصيص دخل في الربا ومتى كان اللفظ موضوعا للعموم لا يصير
مجملا بدخول التخصيص كقوله اقتلوا المشركين **فصل** ومن ذلك الالفاظ
التي علق التحليل والتحريم فيها على الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يحل المحرم حشيشا ولا الخاتم فقد اختلف اصحابنا فيها على وجهين من اصحابنا من قال انها
مجملة وهذا قول البصري من اصحاب ابي حنيفة ومن اصحابنا من قال هي مبينة وهو الصحيح

والدليل على صحته ان التحريم اذا اطلق في مثل هذا عقل منه تحريم الافعال في اللغة والدليل
عليه انه لما نزل تحريم الخمر اصبح الصحابة من شربها وكسروا ظروفها ولما اباح النبي صلى الله
عليه وسلم الانتفاع بجلد الميتة قالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها فدل على
انهم عقلوا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الافعال والانتفاع بالميتة واذا كان
ذلك متعارفا في كلامهم صار كسائر البيانات من الالفاظ ويدل عليه انه لو قال الرجل
لغيره لك طعامي وحرمت عليك طعامي عقل من هذا الكلام اباحة التصرفات
المقصودة في الطعام من الاكل والشرب وغيرهما ويدل عليه انه لا خلاف انه لو علق حكما
على ما يملكه الانسان من الاعيان لم يكن مجملا وان كنا نعلم انه لا يملك من الاعيان
الا الافعال والتصرفات المقصودة منها وحملنا الاطلاق على المتعارف فيها كذلك ههنا مثله
واحتج المخالف بان قال الاعيان لا تدخل في المقدور لانها موجودة كائنة وما لا يدخل في
المقدور لا يجوز ان يقع التعبد به فوجب ان يكون التحريم فيها راجعا الى الافعال التي
تدخل تحت القدرة وذلك غير مذكور فصار بمنزلة قوله تعالى واسأل القرية **والجواب**
ان هذا يبطل بملك الاعيان فان الاعيان لا تدخل في المقدور لانها موجودة وكائنة وما لا
تدخل في المقدور لا يملكه الانسان اذا اطلق اللفظ حمل على المتعارف من التصرفات فانه
ويخالف قوله واسأل القرية لان القرية لا يعبر بها عن اهلها في اللغة وليس كذلك الاعيان
فانه يعبر بها عن التصرفات المقصودة بها في عرف اهل اللسان فصارت كسائر الحقائق
واحتج ايضا بان قال انواع التصرفات في الاعيان كثيرة والحمل على الجميع لا يمكن لانه
دعوى عموم في المضمرات وليس معنا لفظ يدعى فيه العموم وليس بعضها باولى من البعض
فوجب التوقف فيه كسائر المجملات **والجواب** ان هذا يبطل بملك الاعيان على ما تقدم
فان هذا المعنى موجود ومع ذلك فانه لا يتوقف فيها بل يحمل على ما يعرفون في العادة كذلك ههنا
فصل ومن ذلك ايضا الالفاظ التي تتضمن نفيا واثباتا كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولا نكاح الا بولي وشهود ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب وما اشبه ذلك من الالفاظ التي تتضمن نفيا واثباتا واختلف
اصحابنا فيها على وجهين من اصحابنا من قال هي مجملة لا يجوز الاحتجاج بها في تفصيل المسائل وهو
قول البصريين ومنهم من قال انها عامة وهو الصحيح والدليل عليه ان هذا اللفظ عند اهل اللسان
موضوع للتأكيد في نفي الصفات ورفع الاحكام الا ترى انهم يقولون ليس في البلد سلطان وليس
للناس ناظر وليس لهم مدبر والمراد نفي الصفات التي يقع بها الكفاية والاعتداد واذا كان هذا

مقتضاه عند أهل اللسان وجب أن يحمل في كل موضع يرد في عبادة أو عقد على نفي
الاعتداد والكفاية وإذا حمل على ذلك صار كسائر الكلام المبين ويدل عليه أن النبي
صلى الله عليه وسلم لا يقصد بهذه الألفاظ النفي من طريق اللغة والمشاهدة لأنه لم يبعث لبيان
اللغات والمشاهدات وإنما بعث لبيان الشرعيات والأحكام فيحمل نفيه وإثباته على نفي
الأحكام الشرعية وإثبات الأحكام الشرعية فإذا قال لا نكاح حمل على الشرعي
وإذا قال لا صلاة يحمل على الصلاة الشرعية لأنه يقصد بذلك نفي ما يسمى نكاحا وصلاة في الشرع
وهذا كما لو قال لا رجل في الدار فإنه لما قصد نفي من يسمى رجلا حمل على جميع أجناس الرجال
الطوال والقصار كذلك هاهنا ويدل عليه أن قوله لا صلاة نفي لنفس الصلاة في الشرع فمتى
أثبتنا الصلاة فقد أثبتنا ما نفاه وذلك خلاف الظاهر **واحتج** من نصر الوجه الآخر بأن النفي
في هذه الألفاظ لا يجوز أن يكون راجعا إلى المنطوق من النكاح وغيره لأن ذلك موجود
من طريق المشاهدة ولا سبيل إلى نفيه فيجب أن يكون راجعا إلى صفة من صفاته وتلك الصفة
غير مذكورة والحمل على الجميع لا يمكن لأنه دعوى عموم في المضمر وذلك لا يجوز وليس بعض
الصفات بأولى من الباقي فوجب التوقف ولأنا إن حملناه عليها يؤدي إلى التناقض لأن
حمله على نفي الفضيلة والكمال يقتضي الصحة وجوازه وحمله على نفي الجواز يمنع صحة الفعل
وذلك لا يجوز لأن نفي الجواز والكمال معنيان مختلفان ولا يجوز حمل اللفظ الواحد عليهما والنكاح
والجواب أن من أصحابنا من قال النفي هاهنا يرجع إلى جنس النكاح الشرعي لأنه لم يوجد
فإذا سلمنا هذا الطريق سقط ما قالوه لأن النكاح الشرعي حقيقة فيما ورد به الشرع
والفعل الشرعي حقيقة فيما ورد به الشرع وذلك لم يوجد والنفي يرجع إلى نفس المذكور ومن
أصحابنا من قال إنه يرجع إلى نفي الصفات التي يقع بها الاعتداد والكفاية فعلى هذا يرجع إلى
جميع الصفات لأن الكلام بوضعه يدل عليه عند أهل اللسان وهي معقولة من ظاهر الكلام
فإن العرف الخطاب بها كما لو قال لا رجل في البلد فإنه يقتضي أن لا يكون في البلد رجل يقع به الاعتداد
والكفاية وإذا قال رفعت عنك جنايتك عقل من هذا الكلام أحكام تلك الجناية وما
يتعلق بها من التبعات والأحكام وما عقل من الكلام صار كالمنطوق به وإن لم يكن مصرحا
كما يقول في فحوى الخطاب فإنه لما عقل من ظاهر الخطاب حمل اللفظ عليه وإن لم
يكن ذلك منطوقا به **قال** الإمام رحمه الله وكنت ذكرت هاهنا جوابا وبينت أن
دعوى العموم في المضمر إنما تجوز على أحد الوجهين وهذا الجواب غير سديد لأنا لا ندعي أن هذا
ثبت من طريق الإضمار بل اللفظ بوضعه يدل عليه كما لو قال لا رجل في الدار **فإن قيل** فرق بين

هذا وبين قوله لا رجل في الدار لأن الرجل هناك غير موجود حقيقة وليس كذلك هاهنا فإن
النكاح موجود مشاهد فوزانه من ذلك أن يكون في الدار رجل ولكنه ضعيف فيقال لا
رجل في الدار فهو يريد نفي الصفات التي يقع بها الاعتداد والكفاية فحينئذ يكون
مثل ما اختلفنا فيه **والجواب** أنا قد بينا أن النكاح الموجود لا اعتبار به لأن
النبي صلى الله عليه وسلم يبين الشرعيات لا الحقائق والمشاهدات فإذا نفى شيئا أو أثبته
وجب أن يرجع إلى النكاح الشرعي والفعل الشرعي وقولهم إنه يؤدي إلى التناقض غير صحيح لأنه
لو أدى إلى ذلك لم يصح الجمع بينهما ولما جاز أن يقال لا نكاح كاملا ولا جائزا ولو كان ذلك
متناقضا لما صح الجمع بينهما كسائر الألفاظ المتناقضة وقولهم إنه لا يحمل اللفظ الواحد على
معنيين مختلفين لا يجوز غير مسلم لأن عندنا يجوز ذلك **قالوا** ولأن الأحكام التي
غير معقولة عند العرف وما لا يعقل في اللغة من ظاهر اللفظ لا يجوز حمل اللفظ عليه
من غير دليل كسائر المجملات **والجواب** أنا لا نسلم أن الأحكام لا تعقل
بل ذلك معقول عندهم ألا ترى أنه إذا قال العبده رفعت عنك جنايتك وأسقطت عنك
جريرتك عقل من ذلك أحكام الفعل فبطل ما قالوه **فصل** ومن ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه فمنهم من قال إنه مجمل ومنهم
من قال ليس بمجمل وهو الصحيح والدليل عليه أن المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه عند
سماعه وهذا معقول المعنى لأن السيد من العرب إذا قال لعبده رفعت عنك جنايتك اقتضى
نفي كل ما يتعلق بجنايته من التبعات والغرامات والعقوبات وإذا كان هذا
معقولا من ظاهر اللفظ وجب أن يحمل الكلام عليه ولا يجعل من باب المجمل **واحتج**
من نصر الوجه الآخر بأن قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان لا يمكن حمله على ظاهره لأن
الخطأ موجود فيجب أن يكون الرفع راجعا إلى معنى غير مذكور وذلك المعنى يحتمل أن
يكون هو الإثم ويحتمل أن يكون هو الحكم فإذا احتمل الأمرين لا يجوز الحمل عليهما لأنه يؤدي
إلى دعوى العموم في المضمرات وليس أحدهما بأولى من الآخر فوجب التوقف فيه كسائر المجملات
قال الإمام رحمه الله ومن أصحابنا من يقول أحمله على موضع الخلاف لأن موضع الإجماع
معلوم بالإجماع ومنهم من يقول أحمله على الأعم فائدة وهذا كله غلط وسهو لأن المقصود
معرفة مراد الرسول صلى الله عليه وسلم ولعله قصد بيان الأخص فائدة فحمله على الآخر تحكم في شرعه
وربما أراد بيان موضع الإجماع ولم يرد بيان موضع الخلاف فصرف الكلام إلى موضع الخلاف

لا وجه له من غير دليل والصحيح أن يقال إنا لا نسلم أن المعقول منه غير معقول لأن هذا الكلام
بوضعه يقتضي كل ما يتعلق بالفعل من التبعات والمؤاخذات وإنما الوقف العبرة يعرف
عنا جميعا بشرع فعقل منه هذا المعنى فبطل ما قالوه **فصل** واختلف الناس في المتشابه
فمنهم من قال هو والمجمل واحد ومنهم من قال ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحد من
خلقه ومنهم من قال المتشابه القصص والأمثال والمحكم الحلال والحرام ومنهم من قال المتشابه
هو الحروف المقطعة في أوائل السور كالمص والمر وطس وغير ذلك والصحيح هو الأول
لأن حقيقة المتشابه لا توجد فيما ذكروه من الوجوه وإنما توجد فيما اشتبه معناه
واشكل حكمه وأما الآيات التي تعلق الحكم فيها على أسماء شرعية كقوله وأقيموا
الصلاة وآتوا الزكاة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت
من استطاع إليه سبيلا فمن أصحابنا من قال هي عامة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم
على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه وهذه طريقة من يقول إنه ليس
في الأسماء شيء منقول ومنهم من قال هي مجملة لأن المراد بها خفيا ولا ينبئ اللفظ عليها
في اللغة وإنما يعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان كقوله وآتوا حقه يوم حصاده وهذه
طريقة من يقول إن الأسماء منقولة إلى الشرع

باب الكلام في البيان ووجوهه

البيان في اللغة هو القطع يقال أبنت الشيء إذا قطعته ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما أبين
من حي فهو ميت والمحدد في عرف الفقهاء فقد قيل هو الدليل الذي يتوصل بصحيح
النظر فيه إلى ما هو دليل عليه وقال أبو بكر الصيرفي هو إخراج الشيء من حيز الإشكال
إلى التجلي **فصل** والبيان يقع بالقول ومفهوم القول والفعل والإقرار والإشارة
والكتابة والقياس فأما البيان بالقول فكقوله صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر وقوله
في خمس من الإبل شاة وقوله ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة وما أشبه ذلك وأما
البيان بالمفهوم فقد يكون ذلك بالتنبيه وقد يكون بدليل الخطاب فأما التنبيه فكقوله
تعالى ولا تقل لهما أف فإنه بين بهذا الضرب والشتم وقوله ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار
يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك فبين بالقنطار حكم القليل وبالدينار حكم
الكثير ونهيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء فإنه بين بذلك حكم العمياء وما أشبه ذلك
وأما دليل الخطاب فكقوله وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن فإنه بين بذلك حكم من
لا حمل لها وكقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة فبين حكم المعلوفة وأنه لا زكاة فيها
وأما البيان بالفعل فمثل مواقيت الصلاة وأفعالها فإن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بفعله

وكذلك أفعال الحج بينها بفعله وأما البيان بالإقرار فهو كما روي أن قيسا كان يصلي
ركعتين بعد الصبح فسأله النبي صلى الله عليه وسلم ما هاتان الركعتان فقال ركعتا الفجر لم أكن
صليتهما فهما هاتان الركعتان فلم ينكر عليه فدل على جواز النفل بعد الصبح وكما روي
أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يجد مع امرأته رجلا إن قتل
قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ أم كيف يصنع فأقره النبي صلى الله عليه وسلم
على هذا القول فدل على أن ذلك بيان من جهته في الزوج إذا قذف زوجته وأما الإشارة
فكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي الشهر هكذا وهكذا وهكذا وخنس إبهامه
في الثالثة فبين عدد أيام الشهر للأعرابي بالإشارة باليد وأما البيان بالكتابة فمثل
الكتب الذي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وغيرها من البلاد وبين فيها فرائض
الزكوات وغيرها من الأحكام وكانت الصحابة يعملون بها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم
وأما البيان بالقياس فمثل قياس الأرز على البر والنبيذ على الخمر وما أشبه ذلك فإن النبي
صلى الله عليه وسلم نص على شيء ودل القياس على أن غيره في معناه ه

باب تأخير البيان عن وقت الحاجة

تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لأنه لا يمكن امتثال الأمر فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق
وقد رفع الله ذلك عنا في شرعنا وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة أوجه أحدها
يجوز وهو قول المزني وأبي العباس وأبي سعيد الإصطخري وأبي بكر القفال والثاني لا يجوز وهو
قول أبي بكر الصيرفي وأبي إسحاق المروزي وهو قول المعتزلة والثالث أنه يجوز تأخير بيان المجمل
ولا يجوز تأخير بيان العموم وهو قول أبي الحسن الكرخي والناس من قال يجوز ذلك في الأخبار
ولا يجوز في الأمر والنهي ومنهم من قال يجوز في الأمر والنهي ولا يجوز في الأخبار والصحيح أنه يجوز
في الجميع **والدليل** على صحته قوله تعالى الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير وقوله فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه وثم تقتضي المهلة والتراخي فدل على
أن التفصيل يجوز أن يتأخر عن الخطاب وأيضا فإن الله تعالى أوجب الصلوات الخمس ولم يبين أوقاتها
وأفعالها حتى نزل جبريل عليه السلام وبين للنبي صلى الله عليه وسلم كل صلاة في وقتها وبين النبي صلى الله عليه وسلم
أفعالها وأوقاتها للناس وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وكذلك أمر بالحج وبين النبي صلى الله عليه وسلم أفعاله
للناس في العام الذي حج فيه وقال خذوا عني مناسككم ولو لم يجز التأخير لما أخر عن وقت الخطاب
ويدل عليه أن البيان إنما يحتاج إليه للامتثال وفعل المأمور به كما أن القدرة يحتاج إليها
لفعل المأمور به ثم يجوز تأخير القدرة عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فكذلك تأخير البيان

عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة يجب ان يكون جائزا ويدل عليه ان النسخ تخصيص
للازمان كما ان التخصيص تخصيص للاعيان ثم تاخير بيان النسخ عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة جائز وكذلك تاخير بيان التخصيص يجب ان يكون جائزا عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فان قيل لا نسلم بانه لا يجوز تاخير بيان النسخ عن وقت الخطاب بل يجب ان يقترن به عند
الخطاب والجواب انكم ان اردتم بذلك انه لا يجوز حتى يشعر وقت النسخ فهذا لا نقوله لحد
ولو قرن بالخطاب بيان النسخ لا يجوز ذلك تخصيصا وهذا لم يقل احد او قوله تعالى ثم اتموا
الصيام ويصير منسوخا بدخول الليل وان اردتم انه لا بد من الاشعار بالنسخ في الجملة فخطأ
لان الله تعالى اثبت اشياء ثم نسخها كالتوجه الى بيت المقدس ومع هذا لم يقترن بشيء منها الاشعار
بنسخه فيما بعد ويدل على ان ذلك لا يجب وانه لا يجب بيان وقت النسخ عند الخطاب
فان قيل المعنى في الخبر بيان النسخ انه لا يخل بصحة الاداء وعما مضى من الزمان وتاخير
التخصيص يخل بصحة الاداء والجواب انه لا يؤدي الى ما ذكرتم لانه يلبسه عند الحاجة
فيقع الاداء على حسب المراد واحتج المخالف بان التخصيص تارة يقع بالاستثناء وتارة بدليل
التخصيص ثم التخصيص بالاستثناء لا يجوز ان يتاخر عن العموم فلذلك التخصيص بدليل اخر
وجب ان لا يجوز تاخيره عن وقت الخطاب والجواب الاستثناء لا يستقل بنفسه فلم
يجز تاخيره عن وقت الخطاب وليس كذلك الدليل المنفصل فانه مستقل بنفسه مفيد بنفسه من غير
اتصاله بغيره يدل على صحة هذا ان الاستثناء لا يجوز ان يتقدم على العموم والدليل الخاص
يجوز ان يتقدم على العموم قالوا ولان البيان مع المبين كالجملة الا ترى انهما بمجموعهما
يدلان على المقصود فوجب ان لا ينفصل احدهما عن الاخر في الخطاب كالمبتدا والخبر
فانهما لما كانا كالجملة الواحدة لم يتم الكلام الا بهما لم يجز تاخير الخبر عن المبتدا بان يقول زيد
ثم يقول بعد شهر قائم والجواب ان ذلك لا يعد من ابتداء الكلام وليس كذلك اطلاق
المجمل والعموم فانه من اقسام الكلام الا ترى ان الشيد من العرب يقول ابتداء انتم الحج اذا
زالت الشمس ثم يقول له عند زوال الشمس اردت بالحج الغنم قبل الطلوع الاستواء ثم عند الحاجة
لما احتاج الى بيانه بين فقال اردت بالحج حج الغنم وكذلك يقول الغلام اذا احلك فاعطه ثم
اذا احتاج الغلام بين كيفيته فدل على ان هذا من اقسام الكلام قالوا ولان الخطاب العام اذا ورد ولم يقترن
بيانه اعتقد السامع عمومه وذلك اعتقاد جهل فوجب ان لا يجوز والجواب ان هذا يبطل بتاخير
بيان النسخ فان السامع يعتقد عموم ذلك في جميع الازمان ثم يستقر بعد ذلك انه لم يكن على التابيد
والجواب انه لا يؤدي الى ما ذكروه لانه يعتقد عمومه ان لم يكن هناك دليل يخصه قالوا
ولانه اذا خاطب بلفظ والمراد به غير ما يقتضيه ظاهره فقد خاطب بغير ما يقتضيه وذلك لا يجوز
كما لو قال اقتلوا المشركين واراد المشركين او قال قوموا واراد اقعدوا والجواب انه انما ذكر

احدى اللفظين لا يستعمل في الموضع الاخر حقيقة ولا مجازا وهذا لا يوجد في انواع الخطاب
بخلاف مسئلتنا فان العموم يستعمل في موضع الخصوص وكذلك المجمل شائع الاستعمال في كلامهم
فافترقا من هذا الوجه قالوا ولانه اذا اخر البيان عن وقت الخطاب فقد خاطب بخطاب
لا يدل على المقصود وذلك لا يجوز كما لو خاطب العربي بالعجمية والفارسي بالزنجية قلنا يبطل
بالنسخ ثم هذا حجة عليكم لان الله تعالى خاطب العجم بلسان العرب وان لم يدلهم الخطاب على
المقصود في الحال حتى يفسر لهم بعد ذلك بلسانهم كذلك هاهنا يجوز ان يكون الخطاب بالمجمل
والعموم وان كانا لا يدلان على المقصود بنفسهما قالوا ولان الخطاب بالمجمل لا يفيد شيئا فصار
كالخطاب بالمهمل والجواب انا لا نسلم بل يفيد حكما مجملا لانه اذا قال وآتوا حقه يوم
حصاده فقد افاد ان ثم حقا هو الحق من الزرع عند الحصاد غير ان ذلك الحق غير مبين
في قدره وصفاته بخلاف المهمل فانه لا يفيد فائدة بحال قالوا لو جاز تاخير البيان لجاز
للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ عن الله عز وجل وقد امر الله عز وجل
بالتبليغ فقال بلغ ما انزل اليك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والجواب ان عندنا
يجوز تاخير البلاغ والامر الوارد مطلقا لا يقتضي الفور بمجرده

باب الكلام في النسخ

وبيان النسخ والبداة النسخ في اللغة يستعمل في الرفع والازالة
يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخت الرياح الآثار اذا ازالتها ويستعمل في النقل
والتحويل يقال نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وان لم يزل عنه شيئا واما النسخ في الشرع
فانه يستعمل على الوجه الاول وهو الرفع والازالة وحده الخطاب الدال على ارتفاع ما كان
ثابتا بالخطاب الاول على الوجه الاول وجه لولاه لكان ثابتا فيه مع تراخيه عنه هذه
العبارة ذكرها القاضي ابو بكر وهو اصح ما قيل في الحد ولا يلزم عليه الموت فانه يرفع به
التكليف عن الانسان ولا يسمى نسخا لقولنا الخطاب الدال والموت ليس بخطاب ولا يلزم ارتفاع
ما كانت عليه العرب قبل الشرع لان ذلك لا يسمى نسخا لان ما كانوا يفعلونه لم يكن ثابتا بخطاب
ونحن قلنا ما كان ثابتا بالخطاب الاول ولا يلزم الاستثناء للاسقاط بكلام متصل كقوله اتموا
الصيام الى الليل لان ذلك لا يسمى نسخا لقولنا مع تراخيه وهناك المسقط لم يتراخ عن المسقط
وذكر عبد الجبار المعتزلي في كتاب له عدة حدود النسخ واختار ان حد النسخ هو الخطاب الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالمنسوخ غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول
وهذا فاسد لانه اذا حد بهذا لم يكن الناسخ مزيلا لما ثبت بالخطاب الاول لان مثل الحكم
ما ثبت بالمنسوخ حتى يزيله الناسخ وقد بينا ان النسخ في اللغة هو الرفع والازالة فصل

النسخ في الشريعة جايز لا يمنع منه عقل ولا شرع وقالت طايفة من اليهود لا يجوز وبه قال
ابو مسلم عمرو بن يحيى الاصفهاني **و**الدليل على صحة مذهبنا على الاصفهاني قوله عز وجل ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهذا يدل على
ما قلنا **و**الدليل عليه وعلى اليهود ان نكاح الاخوات كان جايزا في شرع ادم عليه السلام ثم حرم
ذلك في شرع غيره فدل على جواز النسخ لان هذا حقيقة النسخ ولان التكليف على قول بعضهم على
سبيل المصلحة وعلى قول البعض يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد وايهما كان فالنسخ لا ينافيه لانه
يجوز ان يكون مصلحة المكلف في وقت في شي وفي وقت اخر في اسقاط ذلك الشي ويجوز ان يريد الله
تعالى في وقت ايجاب عليه وفي وقت اخر اسقاطها ولانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى خلقا على صفة
ثم ينقله الى صفة اخرى مثل ان يخلقه طفلا ثم ينقله الى الشبيبة ثم الى الكهولة ثم الى الشيخوخة ثم الى
الموت من غير اختيار للعبد ولم يكن ذلك قبيحا في شرع ولا عقل فوجب ان يجوز هاهنا ايضا ان
يكلف خلقه بعبادة ثم ينقلهم عنها ولانه اذا جاز ان يطلق الامر ثم يسقط بالعجز والمرض جاز ان
يطلق الامر ويسقطه بخطاب اخر ولانه اذا جاز ان يمضي برهة من الدهر ولم يجب فيها التكليف
جاز ان يكون واجبا برهة من الدهر ثم يسقطه **قالوا** ولان جواز النسخ يودي الى البدا على الله تعالى
وذلك لا يجوز عليه **والجواب** ان البدا اظهار الشي بعد ما كان خفيا عليه من قولهم بدا له
الصبح اذا ظهر له ونحن لا نقول ان الله تعالى كان قد خفي عليه شي في الاول وظهر في الثاني وانما نقول
انه خاطب بهذا الخطاب وهو عالم بانه يسقطه عنه بعد زمان وهذا ليس ببدا **وجواب** اخر ان
هذا يبطل بما ذكرنا من خلق الله تعالى الخلق على صفات مختلفة وان ذلك لا يسمى بدا وان كان هذا المعنى
موجودا **قالوا** ولان الامر بالشي من الحكيم يدل على حسنه والنهي يدل على قبحه والشي الواحد لا يجوز
ان يكون حسنا قبيحا **والجواب** انما يصح ذلك اذا قلنا ان الامر يتعلق بما يتعلق به النهي فاما اذا
تعلق الامر بشي والنهي بشي اخر فانه لا يودي الى ما ذكروه وهاهنا العبادة تتعلق الى زمان مخصوص
والنهي يتعلق في زمان اخر وهما معنيان مختلفان فصار كالامر بعبادة والنهي عن معنى اخر **وجواب**
اخر ان هذا يبطل بالتخصيص وفيما ذكرنا من تبديل احوال الانسان ولما بطل ان يقال هذا في
قوله واقتلوا المشركين ونهيه عن اهل الذمة بعد ذلك وفي تغيير اصول الانسان من صفة الى
صفة بطل ان يقال هاهنا **قالوا** ولان القول بالنسخ يودي الى اعتقاد الجهل لانه يعتقد ابتدا
الامر ثم اذا انسخ بان انه كان معتقدا للجهل **والجواب** انه يعتقد تابيده ما لم ينسخ كما يعتقد
عموم اللفظ ما لم يخص **احتج** قوم من اليهود بان قالوا عندكم موسى نبي حق صادق في خبره وقد قال
ان الله يعني موسى وهذا يمنع النسخ **والجواب** ان هذا يبطل بانه لا اصل له وموسى

عم

عليه السلام لم ينقل شيا من ذلك وانما هذا شي علمهم ابن الراوندي الملحد فانه قال ابذلوا لي مالا
حتى اعلمكم شيا تتخلصون به من المسلمين والدليل عليه ان احبار اليهود في زمان النبي صلى الله عليه
وسلم كانوا يجادلونه في نبوته ولم ينقل واحد منهم ذلك ولو كان صحيحا لكان هذا اقوى دليل في ابطال
نبوته وكانوا يكذبونه ولما لم يذكروه دل على بطلان هذا الكلام **وجواب** اخر انا نومن بموسى
عليه السلام الذي يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعده فاما من يقول لا نبي بعدي فلا نومن به ولا
نصدقه **فصل** واما البدا فلا يجوز على الله عز وجل وهو ان يظهر له ما كان خفيا عنه من قولهم
بدا لي الفجر اذا ظهر وذهبت طايفة من الرافضة الى جواز البدا على الله عز وجل وتعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ولذلك قال زرارة بن اعين في شعره ولولا البدا سميته غير هايب وذكر البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان فيه تصرف وكان كنار دهرها متلهب وكان كضيف مشرف بطبيعه وناليه عن ذكر
الطبايع يرعوي وزعم بعضهم انه يجوز عليه البدا فيما لم يطلعنا عليه وهذا كله خطا لانهم
ارادوا بالبدا ما ذكرناه من ظهور الشي بعد خفايه فهذا تصريح بالكفر وان ارادوا به النسخ فقد
اخطاوا في العبارة حيث سموا بدا وحقيقة البدا ما ذكرناه **فصل** يجوز نسخ الشي قبل فعله
وقال الصيرفي لا يجوز وهو مذهب المعتزلة **دليلنا** ان الله تعالى امر ابرهيم عليه السلام
بذبح ابنه ثم نسخ ذلك قبل فعله وهذا يدل على جوازه **فان قيل** انما امره بمقدمات الذبح وهي
الاضجاع وتله للجبين وشد يده ورجله وقد فعل ذلك ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرويا
والجواب ان هذا خلاف النص لانه قال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى
قال يا ابت افعل ما تومر وهذا دليل على ان المامور به هو الذبح لا غير وايضا فانه قال ستجدني
ان شا الله من الصابرين وهذه المقدمات لا تفتقر الى الصبر لانه امر سهل يتلاعب به الصبيان
وايضا فانه قال وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد فعل المامور به لما احتاج الى الفدا وايضا فان
ابرهيم اظهر الجزع لذلك فقال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ولو كان
المامور به مقدمات الذبح لما اظهر الجزع لذلك واما قوله قد صدقت الرويا معناه امنت به
وعزمت على فعله والدليل عليه ان التصديق يكون بالقلب دون الفعل فدل على ان المراد به ما قلناه
فان قيل يحتمل انه فعل المامور به من الذبح ولكنه لما ان قطع جزا كان يلتحم مكانه **قلنا** لو
كان هذا صحيحا لكان قد ذكره الله تعالى في كتابه لانه من الايات الظاهرة والمعجزات الباهرة الا
ترى انه لما برد عليه النار اخبر بها فقال قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم ولانه لو كان ذلك
كذلك لما احتاج الى الفدا ويدل عليه انه لما جاز ان يامر بافعال متكررة في اوقات مختلفة ثم ينسخ
ذلك في بعض الاوقات وان لم يدخل وقت جميع ما تناوله الامر جاز ان يامر بفعل ما ينسخه قبل وقته

ويدل عليه أن التكليف إن كان على سبيل المصلحة كما قال بعضهم فيجوز أن تكون المصلحة في إيجاب الاعتقاد وإظهار الطاعة والالتزام والعزم على الفعل دون الفعل وإن كان على وجه المشيئة كما قال الباقون فإنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد جاز أن يشاء ذلك دون الفعل ولهذا أمر الله عز وجل إبراهيم بذبح ابنه فأراد الأمر دون الفعل فإذا كان ذلك في كلا القسمين صحيحا فلا معنى ويدل عليه أنه إذا جاز أن يأمر بفعل عبادة ثم يسقطه عنا قبل دخول وقتها بالمرض والموت ولا يكون ذلك جاز أن ينسخه عنا قبل دخول الوقت بخطاب آخر **احتجوا** بأن الأمر بالشيء من الحكيم يدل على مصلحة المكلف فيما أمر به وإذا كان مصلحة المكلف في فعله والنهي عن الصلاح قبيح فلا يجوز ذلك **والجواب** أن الأمر يدل على الصلاح إلى غاية **وجواب** آخر أنه لو كان هذا دليلا في هذه المسألة لكان دليلا على إبطال النسخ رأسا قالوا ولأن الأمر بالشيء يقتضي حسن المأمور به والنهي عنه يقتضي قبحه والشيء الواحد لا يجوز أن يكون حسنا قبيحا **والجواب** عنه ما تقدم **قالوا** ولأن هذا يؤدي إلى البداء وذلك لا يجوز على الله تعالى **قلنا** البداء أن يظهر له ما كان خفيا عليه ونحن لا نقول ذلك بل نقول إنه تعالى لما أمر به كان عالما بنسخه قبل فعله كما يقول ذلك في النسخ بعد الفعل فإنا لا نسميه بداء بل نقول هو عالم بالنسخ عنه في الثاني **قالوا** ولأنه لو جاز أن ينسخ الأمر قبل الفعل لجاز وروده الأمر والنهي معا في حالة واحدة بأن يقول افعل لا تفعل وذلك غير جائز فدل على ما قلتم **قلنا** إذا ورد الأمر مقرونا بالنهي لم يفد فائدة وإذا تراخى عنه النهي أفاد فائدة وهو اعتقاد الوجوب وإظهار الطاعة والانقياد والعزم على الفعل فدل على الفرق بينهما **قالوا** ولأن مقتضى الأمر الفعل فإذا لم يرد به لم يرد مقتضاه فيصير لغوا فلا يصح الخطاب بلغو الكلام كما لو قال اقتلوا والمراد به لا تقتلوا **قلنا** هذا يبطل بالأمر المطلق في الزمان فإن مقتضاه الدوام وإذا نسخ بعد الفعل لا أنه لم يرد به مقتضاه ولا يصير لغوا على أنا لا نسلم أن مقتضى الأمر الفعل فإن أوامر صاحب الشرع مشروطة بما يقوم الدليل عليه من نسخ أو موت أو عجز أو غير ذلك فمتى قام الدليل على النسخ علمنا أن مقتضى هذا الأمر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل وإظهار الطاعة دون الفعل فعلى هذا أن نقول مقتضى أمر صاحب الشرع الفعل ما لم يرد النسخ فإذا نسخه فلا يريد به الفعل ويخالف هذا إذا قال اقتلوا ولا تقتلوا لأن هذا الأمر لا يصح شرطه في الكلام ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول اقتلوا ولا تقتلوا وليس كذلك في مسألتنا فإنه يصح أن يشترط في الأمر ما يريده بعده فيقول إلى أن أنهاكم عنه

باب ما يجوز نسخه من الأحكام وما لا يجوز

لا يجوز النسخ في أحكام التكليف إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين مختلفين ولا يمنع من ذلك عقل ولا شرع وذلك كالصوم وسائر العبادات الشرعية فإن الشرع لو ورد فيها بخلاف ما هو عليه الآن جاز مثل أن يكون الصوم بالليل بدلا عن النهار جاز والصلاة إلى بيت المقدس بدلا عن

الكعبة لجاز والحج إلى بيت المقدس بدلا عن الكعبة لجاز وما أشبه ذلك مما لا يستحيل وقوعه على وجهين مختلفين ويجوز النسخ فيه فأما ما لا يصح وجوده إلا وجها واحدا كالتوحيد وصفات الذات كالعلم والقدرة وغير ذلك فإن النسخ فيها لا يجوز لأنه يستحيل النسخ فيها وكذلك ما أخبر الله تعالى به من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة وكذلك ما أخبر أنه سيكون من خروج الدجال وشرائط الساعة لا يجوز نسخه لأن نسخه تكذيب للمخبر ولا في خبر الله تعالى ولا في خبر رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدخلها التكذيب وحكي عن أبي بكر الدقاق من أصحابنا أنه قال إذا ورد الأمر بلفظ الخبر كقوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون وقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لا يجوز نسخه اعتبارا باللفظ وهذا غير صحيح لأن المراد بهذه الأمر ولا يجوز أن يكون المراد بها الخبر لأنا نرى من يمس المصحف على غير طهارة ورأينا من يطلق ولا يتربص ثلاثة قروء ولو كان ذلك خبرا لأدى إلى وقوعه بخلاف مخبره ولا يجوز ذلك في خبر الله عز وجل ومن الناس من قال يجوز النسخ في الأخبار وهذا غير صحيح لأن نسخ الخبر تكذيب وذلك لا يجوز على الله سبحانه وتعالى

فصل ولذلك لا يجوز نسخ الإجماع لأن الإجماع لا يتصور في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من غير علمه أو لأنا إذا علم أنه لا يخلو أمر أن يكون مخالفا أو موافقا وإن خالف لم يكن إجماعا لأنه إذا انشع منه خلاف واحد من الصحابة فخلاف النبي صلى الله عليه وسلم أولى وإن وافق كانت الحجة في قوله دون غيره فلا يتصور الإجماع في زمانه وإذا كان الإجماع لا يصح في زمانه ثبت أنه حادث بعده والنسخ بعده لا يجوز فلا يتصور نسخ الإجماع بحال

فصل وكذلك لا يجوز نسخ القياس لأن القياس تابع للأصول وإذا كانت الأصول ثابتة قائمة فلا يسقط ما يتبعها

فصل إذا ثبت الحكم في شيء بالقياس على أصل ثم نسخ ذلك الأصل سقط الفرع المقيس عليه ومن أصحابنا من قال لا يسقط الفرع وإن نسخ أصله وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة وذكروا ذلك في مسألة الوضوء بنبيذ التمر وقالوا الشرع ورد بالنيء ويثبت المطبوخ بالقياس عليه ثم نسخ الأصل وبقي الفرع وهذا غير صحيح فإن النطق هو الأصل والمقيس عليه فرع له يتبعه فإذا نسخ ذكر الأصل فمن المحال أن يبقى الفرع

فصل ويجوز النسخ وإن قرن به ذكر التأبيد مثل أن يقول صلوا أبدا إلى بيت المقدس ثم نسخ إلى الكعبة وقال بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا من خطاب مطلق فأما إذا قيل بالتأبيد فلا يجوز نسخه **والدليل** على صحة مذهبنا أنه إذا جاز نسخ اللفظ المطلق وإن كان يقتضي التأبيد بظاهره جاز نسخه وإن قرن به ذكر التأبيد يدل على صحة هذا أن ذكر التأبيد للتأكيد لا يفيد إلا ما يفيد المؤكد ويدل عليه أن لفظ التأبيد يستعمل في اللغة فيما لا يراد به التأبيد كقولهم لازم غريمك أبدا ويريدون به الغاية فدل على جواز النسخ ويدل عليه أن ذكر التأبيد يستعمل هاهنا على التأكيد فإذا جاز نسخه جاز نسخه مع اقتران التأبيد في الأوقات كذكر أجمعين أكتعين في الأعيان ثم ثبت أنه لو قال

اقتلوا المشركين اجمعين اكتعين ثم خص منه بدل الجزية بدليل جاز فلذلك اذا قال صل ابدا ثم نسخ
جاز ويدل عليه انه اذا جاز ان يقيد الخطاب بالتابيد ثم يرد بعده الاستثنا والشرط فيمنع التابيد
مثل ان يقول تصلي ابدا الا ان تكوني حايضا وصم ابدا الا ان تكون مريضا جاز ان يقيد بالتابيد ويرد
بعد ذلك خطاب يسقط التابيد ويدل عليه انه اذا جاز ان يقيد الخطاب بالتابيد ويكون معناه
ما لم يعجز عنه لمرض او عجز جاز ان يقيد بالتابيد ويكون معناه ما لم ينسخه عنك خطاب احتجوا
بانه لو جاز النسخ مع ذكر التابيد لم يكن لنا طريق الى معرفة ما لا ينسخ من الاحكام فيودي الى ان لا نعلم
ان نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا لنا طريق الى معرفة ذلك بان يقول المصلحة في هذا
الامر ان لا ننسخه ما دمتم مكلفين وكذلك نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم يمكن معرفة تابيدها بان
يقول لا نبي بعدي وانا اخر الانبيا صلى الله عليه وسلم وخاتم الانبيا فبطل ما قالوه ثم هذا يلزمهم
في الاعيان فصل يجوز النسخ وان لم يشعر عند التكليف بالنسخ وقال بعض الناس لا يجوز حتى يقترن
بالخطاب ما يدل على النسخ في الجملة وان لم يعين به الوقت دليلنا انه لو وجب الاشعار بما يرد بعد
الامر وبه من النسخ لوجب الاشعار بما يحدث بعده من الامراض المسقطة له ولما لم يجب بيان
الامراض المسقطة لم يجب بيان النسخ ويدل عليه ان البيان انما يراد للحاجة ولا حاجة بالمكلف الى
معرفة ذلك لان الامتثال يمكن من دون ذلك فبطل ما قالوا واحتجوا بان يجوز هذا يودي الى
اعتقاد الجهل فانه يعتقد وجوب الامر على الدوام وهو على خلاف ما يعتقد والجواب انه يعتقد وجوبه
بشرط ان لا يرد ما ينسخه واذا فعل ذلك خرج عن اعتقاد الجهل فبطل ما قالوه فصل ويجوز
نسخ الشي الى مثله والى غير شي والى ما هو اغلظ منه والى ما هو اخف منه فاما النسخ الى مثله فهو كنسخ
القبلة من بيت المقدس الى بيت الله الحرام واما النسخ الى غير شي فهو مثل نسخ ما زاد على اربعة اشهر
وعشر من العدة فان العدة كانت حولا كاملا في ابتدا الاسلام لقوله تعالى متاعا الى الحول ثم نسخ
الى اربعة اشهر وعشر وما زاد على ذلك منسوخ الى غير بدل واما النسخ الى ما اخف منه فهو كا
فانه جاز في ابتدا الاسلام يجب على الواحد من المسلمين ان لا يصابر عشرة وعلى المائة ان يصابر الالف
فنسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله ويجوز من الحظر الى الاباحة كالصوم فانه كان يحرم الجماع والاكل
بالليل بعد النوم منه فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
واما النسخ الى ما هو اغلظ منه مثل الصوم فانه كان على التخيير في ابتدا الاسلام بين الاكل والفطر
ثم نسخ الى الاختام بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال بعض اصحابنا النسخ الى ما هو اغلظ

لا يجوز

لا يجوز وهو قول اهل الظاهر ودليلنا انه قد وجد ذلك وهو ما ذكرناه من التخيير وكذلك كانت
عقوبة الزاني الحبس في البيوت ثم نسخ بالجلد والرجم وهو اغلظ من الحبس ويدل عليه ان التكليف ان كان
على وجه المصلحة فيجوز ان تكون مصلحة المكلف زمانا في الاخف وزمانا في الاغلظ وان كان على حسب الارادة
والمشية فيجوز ان يريد الله تعالى تكليف الاخف زمانا وتكليف الاغلظ زمانا ويدل عليه انه اذا جاز
ان يكون تكليفا ثم يبتدي التكليف جاز ان يكون تكليفا ثم يسقطه الى ما هو اغلظ منه واحتج من خالف
بقوله تعالى الان خفف الله عنكم فنسخ المصابرة بهذا لانه الى الاخف ولم ينسخ الى الاغلظ ونسخ قيام الليل
بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه والجواب ان هذا دليل على جواز النسخ الى الاغلظ فليس في هذا
دليل على ما ذكروه فصل يجوز النسخ في الرسم دون الحكم كاية الرجم الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فانها كانت متلوة في القران رسما وحكما ثم نسخ رسما فلا تكتب في
المصاحف ولا تتلى فيها وحكمها ثابت ولهذا روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا تهلكوا عن اية الرجم
لولا ان يقال زاد عمر في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فصل ويجوز في الحكم دون الرسم كاية العدة وهو قوله
تعالى متاعا الى الحول غير اخراج منسوخة بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكاية الزنا واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فانها منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهاتان الايتان نسخ
حكمهما وبقي رسمهما فصل ويجوز في الرسم والحكم معا كاية الرضاع فانها منسوخة رسما وحكما
بما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات
فهذه منسوخة الرسم والحكم لان حكمها عشر رضعات وقد نسخن الى خمس ورسمها منسوخ بلا كلام
وذهبت طايفة الى انه لا يجوز نسخ الرسم مع بقا الحكم واحتجوا بان الحكم تابع للرسم فلا يجوز ان يرتفع
الرسم ويبقى الحكم ما يتبعه وقد ذهبت طايفة اخرى الى انه لا يجوز نسخ الحكم مع بقا الرسم لان
الرسم هو الموجب للحكم فلا يجوز نسخ الموجب مع بقا موجبه وهذا اغلظ من الفريقين لان الرسم والحكم
في الحقيقة حكمان مختلفان فان معنى قولنا الرسم ان يتلى من القران ويكتب في المصحف ويمنع المحدث
من مسه والجنب والحايض من قراته ومعنى قولنا الحكم معرفة ما يقتضيه بلفظه وهما حكمان
مختلفان فجاز نسخ احدهما دون الاخر كعبادتين مختلفتين يجوز نسخ احداهما دون الاخرى وكذلك في
مسالتنا مثله باب ما يجوز به النسخ من الادلة وما لا يجوز يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ويجوز نسخ السنة بالسنة

والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد لأنا قد دللنا على نسخ الكتاب بالكتاب بالآية فنقيس عليه نسخ السنة بالسنة لأنهما في درجة واحدة ويجوز نسخ الآحاد بالتواتر لأن التواتر يوجب العلم ويقطع العذر والآحاد يوجب الظن ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز ويجوز نسخ القول بالقول والفعل بالفعل لأنهما في رتبة واحدة وكذلك يجوز نسخ الفعل بالقول لأن القول كالفعل في البيان ويتفرد بأن له صيغة يتعدى بها إلى غيره والفعل لا صيغة له ويجوز نسخ القول بالفعل ومن أصحابنا من قال لا يجوز لأن القول له صيغة يتعدى بها إلى غيره والفعل لا صيغة له تتعدى إلى غير الفاعل بل هو مقصور عليه وإنما يتعدى بها إلى غيره بدليل يدل عليه كقوله تعالى ﴿فاتبعوه﴾ وقوله ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ فلم يجز نسخ الأقوى بالأضعف **فصل** وهل يجوز نسخ السنة بالكتاب للشافعي فيه قولان أحدهما أنه لا يجوز والثاني أنه يجوز وهو الأصح والدليل عليه أنه إذا جاز نسخ الكتاب بالكتاب وهما في المنزلة واحد فلأن يجوز نسخ السنة بالكتاب وهو أعلى منها أولى ولأن النسخ بيان زمان لم يرد باللفظ العام في الأزمان والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأعيان ثم يجوز تخصيص السنة بالكتاب فكذلك جاز نسخ السنة بالكتاب ويدل عليه أن ذلك قد وجد في الشرع ولو لم يكن جائزاً لما وجد والدليل على وجوده أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح كفار قريش على أن يرد عليهم من جاءه منهم مسلماً فرد عليهم جماعة وأمر بهم يرد النساء فنزل قوله تعالى ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ وكذلك أخر النبي صلى الله عليه وسلم أربع صلوات في شدة الخوف إلى أن مضى هوي من الليل وقضاهن فأنزل الله تعالى ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾ فأوجب فعل الصلاة في وقتها على حسب الإمكان والضرورة ومنع من تأخيرها فنسخ ما كان ثابتاً بالسنة بهذا الخطاب **واحتج** من نصر القول الآخر بقوله تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ فجعل السنة بياناً للقرآن فلا يجوز أن يكون القرآن بياناً للسنة **والجواب** أن المراد بالبيان الإظهار والتبليغ دون ما يذهب إليه من النسخ والبيان وهو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي **و**الدليل عليه أنه علقه على جميع القرآن والبيان المتعلق بجميع القرآن فإنا وجدنا في القرآن ما هو منسوخ وما ليس بمنسوخ وغير المنسوخ أكثر من المنسوخ ولأن في القرآن ما لا يحتمل النسخ كصفات الله تعالى والأخبار عن الأمم الماضية والقرون السالفة فإنها لا تحتمل النسخ والبيان الذي هو الإظهار لا يفتقر جميعه إلى البيان فثبت بهذا الدليل أن المراد به ما ذكرناه من التبليغ **وجواب** آخر أن النسخ ليس بإثبات وإنما هو إسقاط للنطق ورفع له والبيان إنما هو تخصيص للعموم وبيان للمجمل **وجواب** آخر وهو أنه لما جعل السنة بياناً للقرآن نبه بذلك على أن القرآن أولى أن يكون بياناً للسنة لأنه أعلى منها فإذا جاز أن يبين الأعلى بالأدنى فلأن يجوز أن يبين الأدنى بالأعلى أولى **وجواب** آخر وهو أنه يجوز أن تكون السنة بياناً للقرآن ثم يجعل القرآن بياناً

للسنة

للسنة في النسخ كما أنها جعلت بياناً للقرآن ثم كان القرآن بياناً لها من جهة التخصيص وليس بينهما فرق **قالوا** ولأنهما جنسان مختلفان من الأدلة فلم يجز نسخ أحدهما بالآخر كنسخ الكتاب بالسنة **والجواب** أن النسخ في الأصل لم يمتنع لكونهما جنسين وإنما امتنع لأن أحدهما أصل للآخر والآخر فرع له ولأن أحدهما أعلى والآخر أدون فلم يجز نسخ الأصل بفرعه ولا نسخ الأعلى بالأدون وهذا المعنى في مسألتنا مدفوع فإنا لا ننسخ الأعلى بما دونه وإنما ننسخ الأدون بما هو أعلى منه وليس هاهنا معنى يمنع من ذلك يدل على صحة ذلك أن التواتر مع الآحاد من الأخبار جنس واحد ولا يجوز نسخ التواتر بالآحاد ويجوز نسخ الآحاد بالتواتر وكان الفرق بينهما ما ذكرناه من المعنى وكذلك القياس جنس واحد ولا يجوز نسخ بعضه ببعض لما لم يحتمل النسخ **فصل** نسخ القرآن بالسنة غير جائز من جهة السمع على قول الشافعي ولا فرق بين الآحاد والتواتر ومن أصحابنا من قال إنه لا يجوز نسخه بالسنة من طريق العقل وهذا غير صحيح لأنه ليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا ما يقتضي إحالة ذلك فلا وجه لدعوى امتناعه بالعقل وقال أبو العباس بن سريج يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ولا يجوز بالآحاد وهو قول أصحاب أبي حنيفة وعامة المتكلمين ومن الناس من قال يجوز نسخه بأخبار الآحاد أيضاً وهو قول أهل الظاهر **و**دليلنا قوله تعالى ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ فأخبر تعالى أنه ما ينسخ آية إلا بما هو خير منها أو مثلها والسنة لا تكون مثل القرآن ولا خيراً منه **فإن قيل** يحتمل أن يكون المراد نأت بمثلها أو خير منها في الفضيلة والثواب وقد يجوز أن يظهره الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ما يكون فيه الثواب والأجر مثل الأحكام الواردة في القرآن أو أعلى منها ولا يكون في ذلك دليل على المنع من النسخ **والجواب** أن هذا غير صحيح وذلك أنه قال ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ فأضاف الفعل في الإثبات بالمثل إلى نفسه وحقيقة ذلك أن يكون الفعل له يوجد من جهته وما يرد من جهة النبي صلى الله عليه وسلم فهو منسوب إليه لأنه فعله على الحقيقة وإطلاق اللفظ في الإثبات بالفعل لا ينصرف إليه **وجواب** آخر وهو أن الله تعالى قال في آخر الآية ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ فوصف نفسه عز وجل بالقدرة عليه وهو القرآن الذي يعجز الخلق عنه وأما ما يأتي به النبي صلى الله عليه وسلم ويرد من جهته فلا يختص بالقدرة عليه فوجب أن ينصرف ذلك إلى ما يختص بالقدرة عليه فلم يجز حمله عليه وهو أن قال ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ والسنة لا تكون مثل القرآن بحال لا في الإعجاز الذي يختص به ولا في الثواب على تلاوته **فإن قيل** هذا لا يمنع جواز نسخ القرآن بالسنة لأن القرآن ليس بعضه خيراً من بعض وقد أخبر الله تعالى عن نسخه بما هو خير منه ثم لم يكن في ذلك دليل على أن نسخه به لا يجوز ولذلك ما ذكرتموه من عدم المماثلة بينهما في الثواب والإعجاز لا يمنع جواز النسخ **والجواب** أن هذا غير صحيح بل القرآن يتفاوت في الثواب والإعجاز فبعضه أعظم ثواباً على تلاوته من بعض فإن قيل هو الله

قرانا مرة ثلث القران في الثواب وقل يا ايها الكافرون قراناها مرة تعدل ربع القران في الثواب وسورة
يس ليس مثلها في القران ولهذا اصنف في تفضيل سور القران بعضها على بعض وكذلك بعضه ابلغ في الاعجاز
من بعض فان قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سما اقلعي وغيض الما وقضي الامر فهذه من الاعجاز ما ليس في
غيرها من الايات **وجواب** اخر عن اصل السوال ان الاية تقتضي ان يكون الناسخ الذي ياتي به من
جنس المنسوخ الا ترى ان الرجل اذا قال لصاحبه لا اخذ منك ثوبا الا اعطيتك مثله او خيرا منه
فانه يعقل منه ما يعطيه من جنسه مثله او ما هو خير منه والسنة ليست من جنس القران **فان قيل**
ليس في الاية حجة انما ياتي به هو الناسخ ويجوز ان ياتي بمثله وما هو خير منه ولا يكون هو الناسخ
ويكون الناسخ غيره ولا يكون فيه حجة **والجواب** ان الاية تقتضي ان يكون ما ياتي به بدلا عن
المنسوخ وقائما مقامه فانه جعل النسخ شرطا وجزمه به وجعل ما ياتي به جوابا للشرط وجزاء
مترتبا عليه ولهذا اجزم به فقال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاقتضى
ذلك ان يكون بدلا عنها كما لو قال ما اخذت منك من ثوب او شي اعطيتك مثله او خيرا منه فانه
يقتضي ان يكون ما يعطي جزا للشرط وبدلا عنه كذلك هاهنا مثله **فان قيل** النسخ انما يرد على
الحكم دون التلاوة وليس بين حكم القران وحكم السنة تفاوت وانما تقع المفاضلة بينهما في
اللفظ والنسخ لا يرد عليه **والجواب** ان الخلاف في نسخ التلاوة والحكم خلاف واحد
فينسخ التلاوة بالخبر المتواتر جائز عندهم فقد حصل نسخ التلاوة في القران بالسنة مع التفاضل
الذي بينهما فوجب ان لا يجوز **وجواب** اخر وهو ان حكم الاية اذا نسخت وصفت بانها
منسوخة ولهذا يقال انها منسوخة وقد نسخ حكمها دون رسمها فان كان نسخ الحكم يقتضي نسخ
التلاوة ووصفها بالنسخ وجب ان لا يجوز بالاخبار ويدل عليه ان القران اصل السنة لان صدق
النبي صلى الله عليه وسلم في نبوته انما يثبت بالقران والشريعة انما ثبتت واستقرت بالقران
ولولاه لما كان للسنة حكم واذا ثبت انه اصل السنة لم يجز نسخ الاصل بفرعه ولا يتفاوت السنة
لا تساوي القران في الاعجاز فان في نظم القران اعجاز وليس في نظم السنة اعجاز والثبات على
تكرار تلاوة القران مع الحفظ والاتقان والاثبات على تكرار السنة بعد حفظها واتقانها واذا
كان القران اعلى من السنة من هذين الوجهين لم يجز نسخه بالسنة **احتج** المخالف بقوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ من جملته لانه بيان انقضاء مدة العبادة
التي ظاهرها الاطلاق والتابيد فوجب ان يصح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم في القران
والجواب ان المراد بهذه الاية التبليغ والاعلام دون النسخ والدليل عليه انه علقه بجميع
القران والنسخ لا يتعلق بجميع القران وايضا فان النسخ اسقاط ورفع وليس ببيان وحقيقة

البيان

البيان انما هو في تخصيص العموم وتقييد المجمل وحمله على ما ذكرناه اولى لان حفظ عموم في التواتر والاحاد
جميعا فنقول يجوز البيان بهما على سبيل التخصيص والتفسير ويجوز التبليغ بالاحاد والتواتر
ومتى حملوه على النسخ خصوه في التواتر وحفظ عموم اللفظ اولى من تخصيصه ولانه عام فنخصه بدليل
ما ذكرناه **قالوا** دليل مقطوع به يوجب العلم ويقطع العذر فجاز نسخ الكتاب به كالكتاب
والجواب انه يبطل بالاجماع فانه دليل مقطوع ولا يجوز النسخ به **وجواب** اخر وهو يجوز
ان يتساويا في ايجاب العلم والقطع ويجوز النسخ باحدهما دون الاخر الا ترى ان القياس يوجب
الظن والسنة توجب الظن واحدهما يجوز النسخ به والاخر لا يجوز فاذا جاز ان يستويا في ايجاب
الظن ويختلفا في جواز النسخ وذلك المعنى وهو ان السنة اصل القياس ولانه فجاز نسخ احدى
الاصلين ولم يجز نسخ الاصل الاخر بفرعه كذلك في مسالتنا الكتاب اصل السنة وهو اعلا منها
وهي دونه فلم يجز نسخه بها وان جاز نسخ بعضه ببعض **قالوا** ولان النسخ انما يرد على الحكم والحكم
الثابت بالسنة كالحكم الثابت بالقران في المقصود به من التعبد والثواب المتعلق به واذا كان الحكم
الثابت من جهة السنة كالحكم الثابت من جهة القران وجب ان يجوز نسخ احدهما بالاخر **والجواب**
ان النسخ يرد على التلاوة التي هي موجبة للحكم فيودي الى نسخ موجب الحكم وهو اعلا واكد واقوى
من موجب الحكم من جهة السنة **والجواب** الاخر ان هذا يبطل بالقياس وان الحكم الثابت به
كالحكم الثابت بالخبر ثم يكون النسخ بالخبر ولا يجوز بالقياس والدليل على قول هذا القايل انه لا يجوز
نسخ القران بخبر الواحد وان كان الحكم الثابت به كالحكم الثابت بالقران وكذلك الحكم الثابت بالاجماع
ولا يجوز نسخ القران بالاجماع **وجواب** اخر ان الحكم الثابت بالقران اكد من الحكم الثابت بالسنة
لان سببه اقوى فتاكد الحكم بتاكد سببه وقوته تدل على قوة موجبه فلم يجز نسخه **قالوا** ولان المنع من
النسخ في الكتاب بالسنة لا يخلو اما ان يودي الى نسخ ما فيه اعجاز بما لا اعجاز فيه او يودي الى
نسخ الكثير الثواب بالقليل الثواب فلا يجوز ان يكون لذلك لانه لا خلاف انه يجوز نسخ اية
فيها الاعجاز باية لا اعجاز فيها ولا يجوز ان يكون لاجل الثواب لانه يجوز نسخ اية كثيرة الثواب عظيمة
الاجر باية قليلة الثواب واذا بطل القسمان لم يبق الا جواز النسخ **والجواب** ان هاهنا قسما
اخر غفلوا عنه لم يدلوا على بطلانه وذلك انما منعنا نسخه لانه يودي الى رفع الكلام القديم بالكلام
المحدث ورفع كلام الله بكلام البشر لا يجوز واذا كان في المسالة قسم ثالث لم يتعرضوا لبطلانه
في التقسيم بطل ما قالوه لانه يودي الى رفع الاصل بفرعه ورفع الاصل بما هو دونه وذلك غير
جائز ولان هذا يبطل بخبر الواحد فان الحكم الثابت به كالحكم الثابت بالقران في المقصود ولا
يجوز نسخ القران ويبطل ايضا بما فيه اعجاز بما لا اعجاز فيه من القران لان الجميع من جنس واحد

المعجز فان القليل منه اذا طال اعجز والسنة وان طالت لا اعجاز فيها وكذلك ايات القرآن يتساوى
في تعلق الثواب بتلاوتها كيف ما اتى بها وكررها بكل حرف عشر حسنات والسنة لا يثاب
على تكرارها بعد اتقانها **قالوا** ولان نسخ الكتاب بالسنة ليس في العقل ولا في الشرع ما يحيله
ويمنعه فلا وجه لمنعه **والجواب** ان فيه ما يحيله الشرع وهو نسخ الاصل بالفرع والاعلى
بما هو دونه ولان هذا يبطل بالقياس وخبر الواحد لانه ليس في الشرع على هذا التقدير ولا في
العقل ما يمنع ومع ذلك فانه لا يجوز ولان فيه ابطالا لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأ
ت بخير منها او مثلها **فصل واحتج** من اجاز النسخ باخبار الاحاد بان قال لما جاز نسخ السنة هذا
به جاز نسخ الكتاب به كالقرآن **والجواب** ان القرآن من جنس القرآن فجاز اسقاط بعضه ببعض و
لا يدل على انه يجوز نسخه بما ليس مثل له الا ترى ان القياس يجوز معارضته بالقياس ثم لا يجوز معارضة
السنة به **واحتج** ايضا بان قال اسقاط بعض ما يقتضيه ظاهر القرآن فجاز بالسنة كالتخصيص **والجواب**
ان التخصيص بالقياس يجوز واجمعنا على ان النسخ بالقياس لا يجوز **وجواب** اخر ان التخصيص اسقاط
بعض ما يتناوله اللفظ على سبيل البيان فجاز بالسنة وليس كذلك النسخ فانه اسقاط اللفظ راسا
فلا يجوز بما دونه يدل عليه ان التخصيص بالقياس جائز والنسخ لا يجوز **وجواب** اخر ان التخصيص
يتضمن الجمع بين الادلة وترتيب البعض على البعض فلهذا جاز بخبر الواحد بخلاف مسئلتنا فانه
اسقاط احد الدليلين بالاخر فلا يجوز الاعلى بالادنى **واحتج** ايضا بان قال اذا جاز النسخ الى غير
بدل فجوازه الى بدل ليس باللفظ اولى **والجواب** انه لو كان هذا صحيحا لوجب ان يجوز النسخ
بالقياس **وجواب** اخر ان النسخ الى غير بدل لا يؤدي الى اسقاط القرآن بما هو دونه وهذا يؤدي
الى اسقاط القرآن بما هو دونه وهذا لا يجوز **واحتج** ايضا بان قال قد وجد في القرآن ايات
منسوخة نحو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث ومنها قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ومنها قوله عز وجل قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم نهى عن كل ذي ناب من السباع
وكل ذي مخلب من الطيور ومنها قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها انكم ان فعلتم ذلك قطعتم الرحم ومنها قوله تعالى ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ابن خطل ولو تعلق باستار الكعبة
والجواب انا لا نسلم ان ذلك قد وجد في القرآن فاما اية الوصية للوالدين والاقربين فنسخها
اية المواريث قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم

اضاف

اضاف ذلك الى الله عز وجل فقال ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فاما اية
الحبس في البيوت فانها منسوخة في البكر بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وفي الثيب الرجم والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز
حكيم نسخ رسمها وبقي حكمها والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم اضاف ذلك الى الله
تعالى فقال قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم واما قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فانه عموم دخله التخصيص والمراد
به ما كان مستطابا عند العرب وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور غير مستطاب
عندهم وكذلك قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام عام في جميع المشركين فخص منه ابن
خطل بقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ابن خطل وان تعلق باستار الكعبة وعلى انه نسخ بقوله
تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم **فصل** والنسخ بالقياس لا يجوز وقال ابو القاسم
الانماطي يجوز بالقياس الجلي **و**الدليل على صحة مذهبنا ان نقول قياس فلا يجوز النسخ
به كالقياس الخفي ويدل عليه ان النص يسقط القياس اذا عارضه وما اسقط غيره لم يجز
نسخه به كنص القرآن لما اسقط نص السنة لم يجز نسخه بالسنة كذلك ههنا **واحتج**
بان القياس الجلي في معنى النص بدليل انه ينقض به حكم الحاكم فاذا جاز النسخ بالنص
جاز به **قلنا** النص لا يسقط النص اذا عارضه فجاز النسخ به وليس كذلك القياس
فانه يسقط القياس اذا عارضه فلم يجز نسخه به **فصل** واما دليل الخطاب
فالصحيح من المذهب انه يجوز النسخ به لانه في معنى النطق ومن اصحابنا من جعله
كالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به والاول اظهر **فصل** واما فحوى الخطاب فهو
التنبيه فمن قال من اصحابنا انه معلوم من جهة النطق جوز النسخ به ومن قال انه معلوم
بالاستنباط لا يجوز النسخ به **فصل** واما ادلة العقل فلا يجوز النسخ بها وانما كان كذلك
لان ادلة العقل ضربان ضرب لا يجوز ان يرد الشرع بخلافه فهذا لا يتصور نسخ الشرع
به لانه اذا لم يجز ورود الشرع بخلافها فلا يمكن نسخ ما لا يجوز ان يرد الشرع به وضرب
يجوز ان يرد الشرع بخلافه وهو البقاء على حكم الاصل وهذا ايضا لا يجوز النسخ به لانه انما
يجب العمل به عند عدم الشرع فاذا وجد الشرع بطلت دلالته فلا يجوز النسخ به
فصل اذا ثبت الحكم في عين لعلة وقيس عليه غيره بتلك العلة ثم نسخ الحكم في تلك
العين بطل الحكم في فرعها على طريق التبع وقال بعض اصحابنا لا يبطل الحكم في فرعه وهو
قول اصحاب ابي حنيفة وذكروا ذلك في مسالة الوضوء بالنبيذ حيث قلنا لهم ان الذي

توضا به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نبيا وعندكم الوضوء بالنبيذ لا يجوز **قالوا** الشرع
ورد بالنبيذ وفسنا المطبوخ ثم نسخ الحكم في النبيذ وبقي في المطبوخ على ما كان والدليل على
فساد ذلك ان الحكم في الفرع انما ثبت لثبوته في الاصل فاذا بطل الحكم في الاصل وجب ان
يبطل في الفرع الا ترى ان الحكم في شي اذا ثبت بالنص لما كان ثبوته لا خذه اذا اسقط الاصل
سقط الحكم ويدل عليه ان ثبوت الحكم في الفرع يفتقر الى الاصل والى علة ثم ثبت ان زوال
العلة يوجب زوال الحكم وكذلك زوال الاصل يجب ان يقتضي زوال الحكم **احتج** من
خالف بان اثبات النسخ في الفرع لثبوته في الاصل نسخ بالقياس والنسخ بالقياس لا يجوز
والجواب انا لا نقول ذلك بل نقول انه ازال الحكم لزوال موجبه وهذا كما اذا زالت
العلة زال الحكم بالاتفاق ولا يقال ان هذا نسخ من غير ناسخ فكذلك ها هنا لا يقال انه نسخ
بالقياس **احتج** ايضا بان ما ثبت الحكم في هذا الفرع صار اصلا بنفسه فلا يجوز ان ينسخ
بنسخ غيره **قلنا** لا نسلم بل هو فرع وتابع لغيره وثبوت الحكم فيه لثبوته في الاصل فاذا زال
في الاصل زال فيه

باب ما يعرف به الناسخ من المنسوخ

قد يعلم بالصريح كقوله عز وجل الان خفف الله عنكم وكقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروا القبور ولا تقولوا هجرا ولنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها
وروي انما منعتكم لاجل الدافة يعني القافلة وكما روي انه قال كنت رخصت لكم في الانتفاع
بجلود الميتة فاذا اتاكم كتابي هذا فلا تنتفعوا منها باهاب ولا عصب وهذا وما اشبهه يعلم
الناسخ والمنسوخ فيه بلا اشكال ويعرف ذلك بالاجماع وذلك ان تجمع الامة على خلاف ما ورد
به نص الخبر ويعلم بذلك ان ذلك النص منسوخ لانه لو لم يكن منسوخا لما اجمعت الامة على خلافه
لان الامة لا تجتمع على الضلالة والخطا ولا يمكن ان يبطل الدليل الذي اجمعوا عليه وان كنا لا نعلم
انهم ما اجمعوا الا عن دليل ويعرف ذلك بتعارض نصين لا سبيل الى الجمع بينهما ويتقدم احدهما
على الاخر فيعلم ان المتاخر ناسخا للمتقدم وذلك مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الثيب بالثيب جلد مائة وتغريب عام ثم روي انه رجم ماعزا ولم يجلده فدلنا ذلك على
ان الجلد منسوخ **فصل** ويعرف المتاخر من الاخبار من المتقدم بوجوه احدها التصريح
بالنطق كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وما اشبهه ان صرح
به النبي صلى الله عليه وسلم بالمتاخر منهما ويعرف ذلك باخبار الصحابي كما روي عن جابر انه
قال كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار فانا نرجع
في ذلك الى اخبار الصحابي ويجعل المتاخر ناسخا للمتقدم فاما اذا كان راوي احد الخبرين متقدم
الصحبة

الصحبة وراوي الاخر متاخر الصحبة كابن مسعود وابن عباس فان ابن مسعود متقدم الصحبة وابن
عباس متاخر لصغر سنه وكلاهما عاشا الى ان توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نجعل خبر
من تاخرت صحبته ناسخا لمن تقدمت صحبته لجواز ان يكون المتقدم صحبة سمع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعد المتاخر صحبته فلا يكون ناسخا بالشك ويحتمل ان يكون هذا المتاخر صحبته ايضا
يرسله عمن تقدمت صحبته فيكون مثل خبر الاخر فاما اذا كان راوي احد النصين اسلم بعد وفاة
الاخر او قبل قصته مثل ابي هريرة فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء من مس
الذكر وروى طلق بن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر وهو يبني في مسجد
المدينة فلم يوجب منه الوضوء وابو هريرة متاخر الاسلام لانه قال صحبت النبي صلى الله عليه وسلم
ثلاث سنوات وقدمت المدينة وعليها سباع ابن عرفطة وطلق بن علي متقدم الاسلام وتقدمت قصته
على اسلام ابي هريرة عام خيبر بعد بنا المسجد بكثير فهذا يحتمل ان ينسخ حديث طلق بحديث ابي هريرة
لان الظاهر ان ابا هريرة لم يسمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد الاسلام واسلامه بعد
قصة طلق ويحتمل ان لا ينسخ لجواز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه او ارسله عمن تقدمت صحبته ولا
ان الصحابة رضي الله عنهم يرسل بعضهم عن بعض فيقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
وهم لم يسمعوا منه وانما سمعوه من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والنسخ بالاحتمال لا يجوز
فصل واما اذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وهذه الاية منسوخة ولم يبين الناسخ
لم يقبل منه حتى يذكر الناسخ وينظر فيه ومن الناس من قال اذا ذكر الناسخ ينظر فيه وان لم
يذكر قلد فيه ومنهم من قال يقلد فيه بكل حال والصحيح انه لا يقلد حتى يذكر الناسخ لجواز ان يكون قد
ثبت النسخ عنده بطريق لا توجب النسخ فلا نترك السنة بامر لا نتيقن صحته **فصل** اذا امر الله
تعالى العباد ثم اضاف اليه زيادة لم تكن نسخا فيما نص عليه بالخطاب وذلك مثل زيادة النية
في الوضوء وزيادة العزم في السرقة وزيادة التغريب في الجلد وغير ذلك وقال اصحاب ابي
حنيفة ان كانت الزيادة توجب تغيير حكم المزيد عليه تكون نسخا وان لم توجب تغيير حكم المزيد
عليه لم تكن نسخا واذا كان ذلك في نص القران لم يجز الا بما يجوز نسخ القران به ولا يجوز بخبر الواحد
والقياس ومنعوا بهذا الطريق زيادة النية والترتيب في الوضوء وزيادة التغريب في الحد وزيادة
العزم في السرقة باخبار الاحاد والقياس وقال هذا نسخ للقران بخبر الواحد والقياس وذلك
لا يجوز وقال القاضي ابو بكر ان كانت الزيادة شرطا في المزيد كان ذلك نسخا مثل زيادة النية
والترتيب في الوضوء وان لم تكن شرطا مثل زيادة العزم في السرقة وزيادة التغريب في الجلد لا تكون
نسخا والدليل على صحة مذهبنا ان النسخ في اللغة هو الرفع والازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا

ازالته وازالت الرياح الآثار اذا ازالتها وانما خص في الشرع فيستعمل في ازالة مخصوصة وهي
ازالة الحكم الثابت بالنص الاول واذا كان هذا حقيقة النسخ ومعناه في اللغة والشرع فلم يوجد
هاهنا نسخ بهذه الزيادة لان الزيادة ما ازالت الحكم ولا رفعته وانما انضافت الى ما كان ثابتا وهذا
لا يسمى نسخا الا ترى انه لو كان مع رجل دراهم في الكيس فاضاف اليها دراهم لا يقال انه رفع ما في الكيس بل يقال
اضاف اليه زيادة وهذا المثال ذكره علي بن حمزة المتكلم وذكر الامام رحمه الله انه اذا كتب كتابا وكتب في
حاشيته زيادة لا يقال نسخ ما في الكتاب ورفعه بل يقال انه اضاف اليه زيادة ولذلك هاهنا لم يوجد
رفع ولا ازالة فاستعمال رفع النسخ فيه محال ويدل لو كانت الزيادة نسخا للمزيد لوجب اذا امر الله
تعالى بالصلاة ثم امر بعد ذلك بالزكاة والصيام ان يكون الامر بالصوم نسخا للامر بالصلاة ولما لم يكن
ذلك نسخا بالاتفاق دل على ان الزيادة لا توجب نسخ المزيد ويدل عليه ان الناسخ والمنسوخ لا يمكن
الجمع بينهما وهاهنا لو قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وغربوهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وغربوهما جاز ولو كانت الزيادة نسخا للمزيد لما جاز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين
الامر بالصلاة الى بيت المقدس والنهي عن الصلاة اليه وكما لا يجوز ان يجمع بين الاختتام والتحبيد
في الصوم ولما صح الجمع بينهما هاهنا دل على بطلان ما ذكروه ويدل عليه ان من شرط الناسخ ان
يتناول ما يتناوله المنسوخ على وجه لا يمكن الجمع وهاهنا الناسخ لم يتناول المنسوخ لان المنسوخ
هو غسل هذه الاعضاء والناسخ هو وجوب النية والترتيب واذا لم يتناول احدهما ما يتناوله
الاخر دل على انهما امران مختلفان لا تعلق لاحدهما بالاخر فصار كالامر بالصوم بعد الصلاة ومما
يدل على الغرض الذي بهذه المسألة وهو اثبات الزيادة في القرآن بخبر الواحد والقياس فنقول
لما جاز تخصيص القرآن به جاز الزيادة به في القرآن كالخبر المتواتر والقرآن ولان الاسناد الا من هذا ابد
على التاكيد به وهو اذا جاز التخصيص وهو اسقاط فلان يجوز الزيادة وهي تاكيد اولى ويدل عليه ان
الزيادة على النص لا يتناولها حكم يوجب ان يجوز اثباتها بخبر الواحد كما قبل ورود النص **واحتج**
اصحاب ابي حنيفة بان قالوا ان النسخ هو التغيير وقد وجد التغيير هاهنا بهذه الزيادة لانه اذا زاد
عشرين في حد القذف فقد صار الثمانون بعض الواجب وكانت جميع الواجب وكانت تتعلق بها رد الشهادة
وهذا حقيقة النسخ فصار كسائر انواع النسخ **والجواب** انا لا نسلم ان النسخ هو التغيير بل النسخ هو
الرفع والازالة من قولهم نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخت الرياح الآثار اذا ازالتها
وعندنا وهاهنا ما وجد اسقاط ولا ازالة وان سلمنا ان النسخ هو التغيير فانا لا نسلم
ان هاهنا تغيير حكم المزيد بل هو كما كان وانما اضفنا اليه زيادة واما قولهم انه كان جميع الواجب
فصار بعض الواجب فيبطل بالامر بالصلاة بعده لان الصلاة كانت جميع الفرض وقد صارت
بعض

بعض الفرض ومع ذلك لا يكون نسخا وقولهم انه كانت الشهادة ترد وصارت لا ترد بها الشهادة
فيبطل ايضا بايجاب الصوم بعد الصلاة فانه كانت تقبل شهادة بالصلاة وحدها وصارت
لا تقبل شهادة الا بالصلاة والصوم **وجواب** اخر ان هذا يبطل به اذا اسقط بعض الثمانين
فانه قد وجد التغيير لان الباقي صار كلا وكان بعضا وترد الشهادة به وكانت لا ترد شهادته الا
بالكل ثم لا يكون ذلك نسخا للباقي **واحتج** المخالف بانه اذا ثبتت هذه الزيادة صارت جزءا من
المزيد وصارت مثله في الحكم فيجب ان لا يثبت الا بما ثبت بالمزيد لان حكم البعض من الشيء حكم
جميعه **والجواب** هو كما قلتم هو انه يصير جزءا منه على معنى انه يجب ضمها الى المزيد ولكن لا يجب
ان يثبت الا بالطريق الذي ثبت به المزيد يدل عليه ان كونه جزءا ليس باولى من كونه صفة للمزيد
ولو انه ثبتت صفة المزيد كالايجاب وغيره لا يجب ان يثبتها بالطريق الذي ثبت به المزيد لانه يجوز
ان يثبت به الشيء بطريق مقطوع به ويضم اليه ما يثبت بطريق غير مقطوع به **واحتج** ايضا
بان قال ان التقدير بالعدد موضوع للمنع من الزيادة فاذا زاد فيه زيادة فقد افادت الزيادة
ايجاب ما كان ممنوعا منه وهذا حقيقة النسخ لانه كان محظورا او يرد عليه بسبب الزيادة فصار
واجبا او مباحا **والجواب** ان هذا على اصلهم لا يصح لان عندهم التقدير بالعدد لا يقتضي المنع
بالزيادة وانما يصح هذا على اصلنا فلا جرم جعلناه نسخا لما اسقط الزيادة والذي اسقطه
هو المنع من الزيادة لانه كان حراما عليه ان يزيد وصار مباحا او واجبا عليه واما حكم المزيد
عليه فالزيادة ما اثرت فيه فلا يجعله منسوخا من غير ناسخ **احتج** ايضا بان قال لا خلاف ان النقصان
من المنصوص عليه يوجب النسخ فكذلك الزيادة **والجواب** ان عندنا لا فرق بينهما لان النقصان
لا يوجب نسخ الباقي والزيادة لا تقتضي نسخ المزيد عليه وقد جعلنا ذلك حجة لنا وانما يفترقان من
حيث ان هناك قد نسخ القدر الذي نقص وهاهنا لم ينسخ شيء والفرق بينهما ان هناك خطاب دل
على نسخ القدر الناسخ فصار منسوخا وليس هاهنا شيء يوجب النسخ لان النسخ هو الرفع والازالة
وهاهنا لم توجد الازالة وانما وجدت الزيادة **احتج** القاضي ابو بكر ومن تبعه من المتكلمين
بان قال الازالة شرطا كان معتبرة لحكم المزيد الا ترى انه اذا زاد في الصلاة ركعتين ثم صلى
بعد الزيادة ركعتين لم يجز وقد كان يجوز له ان يسلم من الركعتين ولو صلى الان ركعتين لم يجز وهذا
حقيقة النسخ ان لا يجوز له ما كان جائزا **والجواب** ان المزيد عليه باق كما كان لم يتغير وما تعلق
بالزيادة من الاجزاء وعدم الاجزاء والصحة وعدم الصحة لا يوجب النسخ مع بقاء المزيد الا ترى انه لو زيد
في عدد الحد فقد تغير بهذه الزيادة حكم المزيد وهو انه كان يظهر انه صار لا يظهر وما كان يمكن ازالته
صار غير ممكن ثم لا يوجب ذلك نسخ المزيد عليه وكذلك اذا زيد في عدد العدة صار ما كان مبيحا

نحو مبيح ثم لا بعد ذلك نسخا فبطل ما قالوه **وجواب** اخر انه يبطل بزيادة شرط في الصلاة منفصل عنها
ونقصان شرط كالطهارة في الصلاة فانه سلم هذا القايل انه ليس بنسخ للصلاة ومعلوم انه قد صار ما كان
مجزيا غير مجزي وما كان صحيحا غير صحيح فسقط ما قالوه **فصل** اذا نسخ بعض العبادة كالركوع
والسجود من الصلاة لا يدل ذلك على نسخ الباقي وبه قال ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري من
اصحاب ابي حنيفة مع قولهما في النص نسخ وذهب بعضهم ان النقصان من العبادة نسخ للباقي وقال الزيادة
بعض المتكلمين ان نسخ بشرط منفصل كالطهارة لم يكن نسخا وان كان شرطا متصلا كالركوع والسجود
كان نسخا والدليل على صحة مذهبنا ما ذكرناه في المسلة قبلها ان حد النسخ هو الرفع والازالة
على ما قلناه وها هنا ما ازال شيا ولا اسقط فدعوى النسخ فيه لا تجوز ويدل عليه انه
لو كان نسخ بعضه نسخا للكل لكان تخصيص البعض تخصيصا للكل ولما لم يجز هذا في التخصيص لم يجز في
النسخ **احتج** من خالف بما ذكروه في المسلة قبلها وقد اجبنا عنه **فصل** اذا نزل
الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بايجاب عبادة او بنسخ عبادة واسقاطها ثبت ذلك في
حق النبي صلى الله عليه وسلم وهل في حق امته قبل الاعلام فيه وجهان من اصحابنا من قال لا يثبت
قبل الاعلام وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة ومنهم من قال ثبت والدليل على هذا الوجه انه
يقول اسقاط حق لا يعتبر فيه رضى من سقط عنه فلا يعتبر علمه به كالطلاق والعتاق والابراء ويدل
عليه اباحة ما حظر عليه فجاز ان يثبت حكمه قبل العلم كما لو قال لامراته ان خرجت الا باذني فانت
طالق واذن لها وهي لا تعلم ثم خرجت فانه يثبت حكم الاباحة ولا يقع الطلاق كذلك ها هنا ويدل عليه ان
الاباحة تارة تكون من الله تعالى وتارة من خلقه ثم الاباحة من الادمي يثبت حكمها قبل العلم وهو اذا قال
ابحت ثمر بستاني لكل احد فكذلك الاباحة من الله تعالى وجب ان يثبت حكمها قبل العلم بها **واحتج** من نصر
الوجه الاخر بان اهل قبا كانوا في الصلاة فاتاهم ات ان قرانا انزل وان القبلة حولت فاستداروا في
صلاتهم ولم يامروا بالاعادة فدل على ان ذلك لا يجب اعادته اذ لو كان الحكم ثابتا في حقهم لكانت صلاتهم باطلة
ولزمهم استينافها **والجواب** ان القبلة يجوز تركها للاعذار الا ترى انه يجوز تركها مع العلم والقدرة
في النوافل في السفر ويجوز في حال الضرورة فلهذا لم يومروا بالاعادة وليس كذلك غيرها من الاحكام
فانه لا يجوز تركها مع العلم بها فلم يسقط حكمها مع الجهل **واحتج** ايضا بان قال لو لم يعلم الخطاب لم
يثبت الخطاب في حقه كالنايم والمجنون **والجواب** ان النايم والمجنون حجة لنا فانه قد يثبت
الخطاب في حقهما وان لم يعلم بالخطاب الا ترى ان كثيرا من العبادات ثبت وجوبه في حقهما ويجب
عليهما فعله بعد الانتباه والافاقة **واحتج** ايضا بان قال لو جاز ان يثبت الحكم به قبل
حصول العلم لجاز ان يثبت قبل نزول الوحي به وهذا لا يقوله احد فدل على ما ذكرناه

والجواب

١٢٨

والجواب ان قبل نزول الوحي به لا يصير شرعا فلم يجز اتباعه والعمل به وليس كذلك بعد نزول الوحي
فانه صار شرعا وثبت له احكام الدنيا فافترقا **واحتج** ايضا بان قال لو كان حكم الخطاب ثابتا
قبل العلم به لتعلق الخطاب بمخالفته كما تعلق بعد العلم ولما لم يتعلق العقاب بمخالفته دل على ان حكمه
لم يثبت **والجواب** انه لا يمنع ان لا يثبت الماثم ويثبت حكم الخطاب الا ترى انه لو علم بالخطاب ثم
نسيه او نام عنه لم يلحقه الماثم ثم حكم الخطاب ثابت في حقه **احتج** ايضا بان قال هو مخاطب
بالمنسوخ بدليل انه يعصي بتركه واذا كان مخاطبا بالمنسوخ لا يجوز ان يكون مخاطبا بالناسخ كما قبل
الوحي **والجواب** انه لا يمتنع ان يكون مخاطبا بالامر الاول ويتعلق العصيان بمخالفته ثم يثبت في
حقه حكم الخطاب الثاني الا ترى ان المراة اذا طلقها زوجها ثلاثا ولم يتصل الخبر بها هي مخاطبة
باحكام الزوجات عاصية بالمخالفة ومع ذلك حكم الطلاق ثابت في حقها فكذلك في مسلتنا يجوز
ان يكون الخطاب الاول ثابتا في حقه ثم يلحقه الخطاب الثاني **فصل** واما شرع من قبلنا
فاختلف اصحابنا فيه على ثلاثة طرق فمنهم من قال هو شرع لنا الا ما نسخ شرعنا وهو الذي
نصره والثاني ليس بشرع لنا وهو اختيار الامام رحمه الله والثالث شرع ابرهيم صلى الله عليه
وسلم شرع لنا لقوله ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع غيره ليس بشرع لنا ومن الناس من قال
شرع موسى شرع لنا الا ما نسخ بشرع عيسى عليهم السلام ومنهم من قال شريعة عيسى عليه السلام
شرع لنا دون غيره والدليل عليه ان اضافة ذلك على ان الجميع شرع الا ما نسخ بشرعنا قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده **فان قيل** المراد التوحيد والدليل عليه ان اضاف ذلك الى الجميع فالذي
يتفق عليه الجميع ويمكن اتباعهم فيه هو التوحيد واما في غير التوحيد فهم مختلفون ولا يمكن اتباعهم فيه
والجواب ان اللفظ عام في التوحيد وفي الاحكام والشرايع فوجب حمله على عمومه الا ما خصه الدليل ويدل عليه عام
ان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم لا تنافي ما جاوا به قبله فكل شرع لم يرد عليه ما ينافيه وجب البقا عليه
اصله شرع الرسول صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ان الجمع بين ما اتوا به وما اتى به الرسول ممكن لا يمنع منه
شرع ولا عقل فكل ما يمكن الجمع بينهما لم يجز اسقاط احدهما بالاخر كالحكمين في شرعنا مثل الصوم والصلاة ويدل
عليه ان الله تعالى اخبر عن شرع من قبلنا احكاما كثيرا ولا فايدة في ذلك الا ان ناخذ به ونحكم به **فان قيل**
فقد اخبرنا باخبارهم وقصصهم فيجوز ان يكون قد اخبرنا به ليعرفنا من اخبارهم ما كان خافيا علينا
فيكون هذا فايدته **والجواب** ان هناك في معرفته معنى وهو معرفة اخبارهم والاعتبار بهم فيما جرى
عليهم واما في الاحكام فلا فايدة فيها الا ما ذكرناه فيجب ان يحمل على ما قلناه **احتج** المخالف بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يدل على ان كل واحد من هذه الطوايف تفرد بشرع واحكام
والجواب ان مشاركتهم في بعض الاحكام لا يمنع من انفراد كل طايفة بشرع كما ان مشاركتهم في التوحيد

لا تمنع من انفراد كل طايفة بشرع بخلاف شرع غيره **احتج** ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
راى مع عمر رضي الله عنه شيا من التوراة ينظر فيها فقال لو ادركني موسى لما وسعه الا اتباعي **والجواب**
انه نهى عن ذلك لان التوراة مغيرة مبدلة فنهى عن النظر فيها لهذا المعنى وكلامنا فيما اخبر الله تعالى من
احكامهم وذلك غير مبدل بالاجماع **احتج** ايضا بان قال الشرايع موضوعة على المصلحة ولما كانت
المصلحة في تلك الشرايع لمن قبلنا دوننا فلا يجوز اجرا حكمهم علينا **والجواب** انه لو كان هذا صحيحا
لجاز ان يقال ان ما خوطب به الصحابة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ثابت في حقنا لانه
يجوز ان تكون المصلحة في تكليفهم دوننا ولما بطل ان يقال هذا بالاجماع بطل ان يقال ما ذكروه **وجواب** اخر ان
الظاهر ان مصلحتنا في ذلك ومصلحتهم واحد اذ لو لم تكن في ذلك مصلحة لنسخه عنا بلفظ يقتضي نسخه فلما لم
ينسخه عنا دل على ان المصلحة في حق الكافة واحد **واحتج** ايضا بان قال لو كان شرعهم شرعا لنا لوجب ان
نعرف شرعهم ومعاني كلامهم لجواز ان يقال ما هو منسوخ او مخصوص **والجواب** انا نجعل شرعهم شرعا لنا
اذا ثبت عندنا ذلك بخبر الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاما ما هو عندهم مغير مبدل فلم يثبت
عنا لم نتبعه **احتج** ايضا بان قال انهم مختلفون في شرايعهم وعباداتهم فلا يمكن اتباع الجميع **قلنا** انما نعمل بما لم يثبت
فيه اختلاف وما ثبت فيه اختلاف فينسخ المتقدم المتاخر به كما نفعل ذلك في شرعنا **احتج** ايضا بان قال كل
شريعة منسوبة الى قوم فيقال شريعة موسى وشريعة عيسى ولو كان غيرهم يشاركهم فيه لما كان لهذه الاضافة
معنى **والجواب** انا انما نضيفها الى كل قوم منهم لانها نزلت عليهم فهم اول من خوطبوا به ولانهم يعتقدون
جميع احكامها وغيرهم يشاركهم في البعض ويخالف في البعض واذا احتمل ان تكون الاضافة لاحد هذين المعنيين
سقط ما قالوه **احتج** ايضا بان قال لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا بشرع من قبلنا لما توقف
في الاحكام كالطهارة والصلاة والميراث وغير ذلك من الاحكام الذي توقف فيها منتظرا للوحي لان احكام
هذه الحوادث مبينة في التوراة **والجواب** انه انما انتظر الوحي ولم يرجع الى كتبهم لان ما معهم من التوراة
مغير مبدل فلم يجز الرجوع اليه **وجواب** اخر انه قد حكم في بعض القضايا بكتابهم لانه رجم يهوديين
بالتوراة فان تعلقوا بما قالوا لو تعلقنا بهذه وليس احدهما اولى من الاخر فوجب التوقف فيها **باب**
القول في حروف المعاني قال الشيخ رحمه الله اعلم ان الكلام في هذا الباب كلام في باب من ابواب
النحو غير انه يكثر احتياج الفقها اليه فان الفقيه لا يستغني عن طرف صالح من النحو يعرف به
مقاصد كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وانا اشير الى ما يكثر من ذلك ان شا
الله تعالى فمن ذلك ما هو اسم يدخل في الاستفهام والشرط والجزا والخبر فتقول في الاستفهام من
عندك ومن جاك وفي الشرط والجزا من جاني اكرمته ومن عصاني عاقبته وتقول في الخبر
جاني من احبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل **فصل** واي

تدخل

يدخل على الاستفهام والشرط والجزا والخبر فتقول في الاستفهام من عندك ومن
جاك وفي الشرط والجزا من جاني اكرمته ومن عصاني عاقبته وهو في الخبر
جاني من احبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل **فصل** واي يدخل على الاستفهام
وفي الشرط والجزا وفي الخبر تقول في الاستفهام اي شي تحسن واي شي عندك وفي
الشرط والجزا اي رجل جاني اكرمته واي هم قام ضربته وتستعمل ذلك في العقلا
وغير العقلا قال النبي صلى الله عليه وسلم ايما رجل مات او افلس وقال في موضع اخر ايما اهاب
دبغ فقد طهر وما تستعمل فيمن يعقل وفيمن لا يعقل **فصل** وما تدخل في الكلام
للنفي والتعجب والجزا والاستفهام وللترصيع والتحسين تقول في النفي ما رايت
زيدا وفي التعجب ما احسن زيدا وفي الاستفهام ما عندك وتدخل فيما لا يعقل
وقيل تدخل فيمن يعقل قال الله تعالى والسما وما بناها وتقول في الشرط والجزا ما تاتي
تلقه وفي الترصيع ان رجلا فاما هاهنا مزيد للتحسين والترصيع وكذلك ربما
وما اشبه ذلك **فصل** ومن تدخل في الكلام لابتدا الغاية والتبعيض وللصلة تقول
في ابتدا الغاية سرت من البصرة وورد الكتاب من فلان وفي التبعيض خذ من
هذه الدراهم واخذت من علم فلان وفي الصلة ما جاني من احد وما بالربع من احد
فصل والى تدخل لانتها الغاية تقول ركبت من البصرة الى الكوفة وركبت
الى زيد وقد تستعمل في موضع مع على طريق الاستعارة والمجاز كقوله تعالى وايديكم
الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين ومعناه مع الكعبين وزعم قوم من اصحاب
ابي حنيفة انها تستعمل في موضع مع على طريق الحقيقة وكذلك اذا عقد شرط الخيار الى
الليل ان الليل يدخل فيه ومعناه مع الليل وهذا غلط لانه لا خلاف ان من قال لفلان
علي من درهم الى عشرة لا يلزمه الدرهم العاشر وكذلك لو قال لزوجته انت طالق من واحدة
الى الثلاث لم تلزمه الطلقة الثالثة فدل على انه للغاية واستعماله في غيره مجاز **فصل**
والواو للجمع والتشريك والعطف تقول هذه الدار لعمرو وزيد وجاني عمرو وزيد
وقال بعض اصحابنا هو للترتيب وهذا خطا لانه لو كان للترتيب لما جاز ان يستعمل فيه لفظ
المقارنة فيقال جاني عمرو وزيد معا الا ترى ان ثم لما كانت للترتيب لم يجز استعمال
لفظ المقارنة فيه فتقول جاني عمرو ثم زيد معا وتدخل في الكلام بمعنى رب كقوله

ومنهم من قال معناه أجاوزه ولم يرد ذلك إلا في الشعر وتدخل في القسم قائمة مقام الباء فتقول والله
بمعنى بالله **فصل** والفا للتعقيب والترتيب تقول جاءني زيد فعمرو ومعناه جاءني
عمرو عقيب زيد وإذا دخلت السوق فاشتر كذا وكذا يقتضي الشرا عقيب الدخول **فصل**
وثم للترتيب مع المهلة والتراخي تقول جاءني زيد ثم عمرو ويقتضي أن يكون بعده بفصل **فصل**
وأم للاستفهام تقول القول أم لا وتدخل بمعنى أو فتقول سوا أحسنت أم لم تحسن **فصل**
وأو تدخل للشك في الخبر تقول كلمني زيد أو عمرو وتدخل للتخيير في الأمر كقوله تعالى فإطعام
عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم وقال بعضهم تدخل في النهي للجمع
والأول هو الصحيح لأن النهي أمر بالترك كما أن الأمر أمر بالفعل فالأمر يقتضي الجمع في الأمر لم يقتض
في النهي **فصل** والبا تدخل للإلصاق كقولك مررت بزيد وكتبت بالقلم وتدخل للتبعيض
كقولك مسحت بالرأس وقال أصحاب أبي حنيفة لا تدخل للتبعيض وهذا غير صحيح لأنهم
أجمعوا على الفرق بين قوله أخذت قميصه وبين قوله أخذت بقميصه فيحملون الأول على البعض
والثاني على الكل **فصل** واللام تقتضي التمليك وقال بعض أصحاب أبي حنيفة
تقتضي الاختصاص دون التمليك وهذا عندنا غير صحيح لأنه لا خلاف أنه لو قال هذه الدار
لفلان اقتضى أنها ملكه فدل على أن ذلك مقتضاه وتدخل أيضا للتعليل كقوله تعالى لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وتدخل أيضا للعاقبة والصيرورة كقوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا **فصل** وعلى للإيجاب كقوله لفلان
علي كذا معناه واجب علي **فصل** وفي للظرف تقول الماء في الجراب معناه أن ذلك محله **فصل**
فصل ومتى ظرف زمان تقول متى رأيته **فصل** وأين ظرف مكان تقول أين كنت
وحتى للغاية كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وتدخل للعطف كالواو إلا أنه لا تعطف بحتى إلا على
وجه التحقير والتعظيم تقول في التعظيم جاءني الناس حتى السلاطين وفي التحقير كلمني الناس
حتى العبيد والسائس وتدخل ابتدا الكلام بعدها كقوله قام الناس حتى زيد قائم **فصل**
وإنما للحصر وهو جمع الشي فيما أثبته ونفيه عما عداه تقول إنما في الدار زيد أي ليس
فيها غيره وإنما الله إله واحد معناه لا إله إلا الله إلا واحد ه

باب الكلام في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجملة ذلك أن أفعاله على ضربين ضرب يفعله لا على وجه القربة كالنوم والأكل والمشي
فهذا وأمثاله يدل على الجواز لأنه لا يفعل ما لا يجوز فإنه لا يجوز عليه الخطا في قول
بعض أصحابنا وعلى قول بعضهم يجوز عليه الخطا ولكن لا يقر عليه وضرب يفعله على
طريق القربة كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك فلا يخلو إما أن يكون امتثالا لأمر
أو بيانا لمجمل أو فعلا مبتدأ لا امتثالا لأمر ولا بيانا لمجمل فإن كان امتثالا لأمر كان
معتبرا بذلك الأمر فإن كان على الوجوب ففعله واجب وإن كان على الندب ففعله
ندب وإن كان بيانا لمجمل فهو أيضا معتبر بذلك المبين إن كان ذلك المبين واجبة
فهو واجب وإن كان ندبا فهو ندب لأن البيان تفسير للمبين وتفسير الشي بعينه
فإن فعله فكأنه قال صلى الله عليه وسلم هذا الذي أوجب الله عليكم وذلك كالصلاة
والصوم والحج فإن الله تعالى أمر بها مجملة وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بفعله فأما
إذا كان فعله مبتدأ لا امتثالا لأمر ولا بيانا لمجمل فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة
أوجه فمنهم من قال إنه يدل على الوجوب ولا يحمل على غيره إلا بدليل وهو قول أبي
العباس وأبي إسحق وأبي علي بن خيران وهو مذهب مالك وأكثر أهل العراق ومنهم من
قال يحمل على الندب ولا يحمل على غيره إلا بدليل فحكي ذلك عن أبي بكر الصيرفي
والقفال وأبي حامد المروزي ومنهم من قال يجب التوقف فيه وهو الصحيح فلا
يحمل على الوجوب ولا يحمل على الندب بل يحمل على ما دل عليه الدليل حكي
ذلك عن أبي بكر الدقاق وهو قول الأكثر من أصحابنا وقول أكثر المتكلمين **والدليل**
على هذا الوجه أن فعله يحتمل الوجوب ويحتمل الاستحباب والإباحة وصورة الفعل
في الجميع واحدة وإذا احتمل هذه الوجوه احتمالا واحدا لم يكن حمله على البعض
بأولى من البعض فوجب التوقف فيه إلى قيام الدليل ويدل عليه أن قصد النبي صلى الله
عليه وسلم معتبر بالإجماع بدليل أنه يجوز أن نفعله على وجه الندب مع علمنا
أنه فعله على وجه الوجوب ولا يجوز أن نفعله على وجه الوجوب مع علمنا
أنه فعله على سبيل الندب وإذا كان قصده معتبرا في الفعل ولم يعلم قصده في
ذلك الفعل من غير دليل فلا بد أن نتوقف حتى يعلم قصده فنفعله على الوجه الذي فعله
احتج من قال بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فأضاف
التأسي يقتضي الندب والاستحباب فدل على أن مقتضاه الندب **قلنا** الأسوة أن نفعله
صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي فعله وعلى الوجه الذي فعله لا يعلم من صورة الفعل لأن
صورة الفعل لا تدل على الوجوب ولا على الاستحباب فوجب معرفة الوجه الذي
قصده حتى نتأسى به فسقطت الآية حجة لنا **احتج** أيضا بأن قال الندب متيقن لأنه

او احوال القرب فوجب ان يحمل الفعل عليه **والجواب** ان هذا يعارضه ان فعله
على سبيل الوجوب احتياطا لانه ربما فعله وجوبا فلا يسقط بما قلتم على سبيل
الندب واذا تعارض القولان في ذلك سقطا ووجب التوقف فيه **واحتج** من ذهب
الى الوجوب بقوله تعالى فاتبعوه وهذا امر يقتضي الوجوب **والجواب** ان
الاتباع ان تفعله على الوجه الذي فعله والدليل عليه انه لو فعله وجوبا وفعلناه ندبا
لم نكن متبعين له واذا ثبت هذا وان قصد في الفعل معتبر في الاتباع فلا يمكن
اتباعه فيه الا بمعرفة ذلك الوجه لان الفعل صورة لا يمكن اتباعه لانا اذا فعلنا صورة
فعله وجوبا لم نامن ان يكون فعله استحبابا فنكون قد خالفناه من حيث انا قصدنا
اتباعه وذلك غير جائز **فان قيل** الخبر يقتضي وجوب المتابعة في الفعل وذلك يمكن
وان لم نعلم حال الفعل لانه يمكن في الصلاة الاتباع وان لم نعلم نية الامام **والجواب** ان هناك
المتابعة تقع في الافعال الظاهرة وذلك يمكن من غير نية الامام وههنا تقع المتابعة في
الفعل والنية يدل على صحة هذا ان هناك لو نوى النفل مع علمه ان امامه مفترض جاز وكذلك
لو نوى الفرض مع علمه بان امامه متنفل جاز وههنا لو فعله بنية الوجوب مع علمه بانه
فعله ندبا او فعله ندبا مع علمه بانه فعله وجوبا لم يكن متبعا فدل على ان الاتباع
هناك في الافعال الحسنة والاتباع ههنا في الافعال والنية ولا نعلم نيته من صورة
الفعل فيجب ان يرجع الى الكشف عنها بالادلة حتى يلزم اتباعه فيه **واحتج** ايضا
بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قال والامر يستعمل في القول والفعل قال الله
تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض وقال وامرهم شورى بينهم وقال **الشاعر**
فقلت لها امري الى الله كله واني اليها في الاياب لراغب والمراد به الفعل **والجواب**
ان اطلاق الامر يتناول القول خاصة فلا يحمل على الفعل من غير دليل **وجواب اخر**
ان قوله عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن امره كناية والكناية ترجع الى اقرب مذكور
واقرب المذكور الى هذه الكناية الله تعالى لانه قال قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا
فليحذر الذين يخالفون عن امره فالظاهر ان الكناية عائدة اليه وامر الله تعالى هو القول
غير ذلك واجب عندنا **وجواب** اخر انه اراد به امرا يجب فيه الموافقة وترك المخالفة
وهذا الذي علم صفته وهذا انما يكون فيما علم فيه وجه الفعل **واحتج** ايضا بقوله تعالى واطيعوا
الله واطيعوا الرسول ولم يفرق **والجواب** ان الطاعة امتثال الامر والمعصية مخالفة

الامر وهذا انما يكون فيما علم منه وجه الفعل ونحن لا نعلم حال هذا الفعل فلا يدخل
في الاية **واحتج** ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خلع نعليه في الصلاة فخلع
الناس نعالهم فسالهم فقالوا رايناك خلعت نعليك فخلعنا نعالنا فدل على انهم اتبعوه
فيما فعله بحسبه **والجواب** ان هذا خبر واحد فلا يشتغل به في اثبات الاصول
وجواب اخر انهم انما تبعوه في ذلك لانه قد قال صلوا كما رايتموني اصلي فظنوا
ان ذلك من جملة الصلاة ففعلوه امتثالا للامر السابق لا اقتداء بمجرد الفعل
واحتج ايضا بما روي ان ام سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية انحر هديك حيث
وجدته واحلق فانهم يحلقون ففعل فتبعوه فدل على ان فعله يقتضي الوجوب **قلنا**
انما تبعوه في الذبح لقوله اذبحوا واحلقوا وكذلك لما سالوا عن الفعل المجرد عن القرائن
هل يقتضي الوجوب وام سلمة انما قالت ذلك لانه كان قد قال للصحابة انحروا
عن مناسككم وكان الحلق من مناسك الحج فتبعوه فيه للامر المتقدم
وام سلمة قالت ذلك لموضع هذا الامر لا لمجرد الفعل **واحتج** ايضا بان
الصحابة اختلفوا في التقاء الختانين هل يوجب الغسل ثم رجعوا الى فعل النبي
صلى الله عليه وسلم فاحتجوا بمجرد الفعل وهو ما روت عائشة رضي الله عنها انها قالت
اذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا
ولم يخرج عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم واجمعوا على الاحتجاج به ووجوب قبوله
وهذا اجماع منهم على انه يقتضي الوجوب **والجواب** انهم احتجوا بالقول
الذي روته دون الفعل لانها قالت اذا التقى الختانان وجب الغسل فكان رجوعهم
الى هذا الذي روته دون الفعل الذي فعلته وعلى ان هذا من اخبار الاحاد فلا يجوز
اثبات الاصول به **واحتج** ايضا بان في الاختلاف انه يجوز ان يكون واجبا
والاحتياط في فعله واجتناب الاثم لانه يجوز ان يكون واجبا فتركه وهذا غير
صحيح لانه اذا نوى الوجوب فان كان واجبا فقد فعله وان كان ندبا سقط
الوجوب وبقي فعله نفلا كرجل شك هل عليه فرض ام لا فصلى صلاة ونوى
الفرض احتياطا ثم بان انه لم يكن عليه فرض فانها تكون نافلة **والجواب** ان

ان هذا القول صحيح لانا اذا قلنا انه لا يكون واجبا وقد اعتقد هو وجوبه وذكر
وحكى هذا عن ابي بكر وجماعة ليتعبد بالوجوب فيما لا يعلم وجوبه فيؤدي
الى ان يحدث في الدين ما ليس منه ويدخل تحت الوعيد وهذا ايضا لا يجوز
احتج ايضا بان البيان تارة يكون بالفعل وتارة يكون بالقول ثم القول لا يجوز ان
يفيد الوجوب بمجرده فكذلك الفعل وجب ان لا يجوز ان يفيد الوجوب بمجرده
وتحريره احد ما يقع به البيان فجاز ان يقتضي الوجوب بنفسه اصله القول
والجواب ان القول ينقسم الى ما له صيغة والى ما لا صيغة له والامر منه له
صيغة دالة على الوجوب وهذا استدعا الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل
الوجوب ومنه ما لا صيغة له تقتضي الوجوب وهو الخبر فلهذا كان فيه
ما يقتضي الوجوب بنفسه بخلاف الفعل فانه لا صيغة له من الافعال فصار
الفعل كالخبر في القول اذا لم يكن له صيغة تعبر عن مقتضاه وجب التوقف فيه
الى قيام الدليل فثبت ان الفعل الذي صلى الله عليه وسلم يفعله كما قلنا فانا نتوقف
فيه فلا نعلم وجوبا ولا استحبابا الا بدليل احتج ايضا بان النبي صلى الله عليه وسلم لا
يفعل الا الحق والصواب فوجب ان نتبعه فاذا فعلنا مثل فعله فقد فعلنا صوابا
والجواب ان الصواب قد يكون مستحبا وقد يكون واجبا فلم نعلمه واجبا
دون المستحب وجواب آخر ان فعله صوابا كما قلت غير ان افعالنا انما تكون
صوابا اذا فعلناها على الوجه الذي فعله ولا يمكننا معرفة ذلك بمجرد الفعل
وربما اخطانا ففعلنا واجبا وقد فعله مستحبا فيكون على الخطأ لا على الاصالة
وكونه صوابا في حقه لا ينفعنا فليس لنا الا اتباع الدليل حتى نتبع فعله
على حسب ما فعله فيكون على الحق والصواب مثله فصل اذا قامت الدلالة
على انه فعله واجبا او مستحبا او مباحا صار ذلك شرعا لامته على الوجه الذي فعله
وقد تكلم ابو بكر بخطاب خاص تشاركه الامة فيه ما لم يرد الدليل على
تخصيصه بذلك وقالت الاشعرية لا تشاركه الامة في شيء من ذلك الا بدليل
والدليل على صحة مذهبنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
فاتبعوه وهذا يدل على وجوب الاتباع ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تبنى مولاه
زيد بن حارثة فطلق زيد امراته فامره الله تعالى ان يتزوج بها ليعلم ان التبني لا يوجب

تحريم الحليلة على الابن كما يحرم بالبنوة فقال تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وهذا يدل على ان الامة تشاركه في افعاله
والقائل ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان قوما كانوا يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم
البنيان فقال النبي صلى الله عليه وسلم او قد فعلوها حولوا مقعدتي الى القبلة وانما فعل
ذلك ليبين جوازه ويزيل اعتقادهم ويدل عليه ما روي ان رجلا سأل ام سلمة عن قبلة
امرأته وهو صائم فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا اخبرته اني اقبل فدل على ان ما هو
مباح له مباح لامته ويدل عليه ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون فيما اشكل عليهم
الى افعاله صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على المشاركة احتج المخالف بان الامر بلفظ خاص وانما
فعله يجوز ان يكون مصلحة له دون غيره فيكون مخصوصا به فلا يجوز ان يتعدى الى
غيره الا بدليل والجواب ان هذا كما ذكرته الا ان الله تعالى امرنا باتباعه والاقتداء به
فدل على ان ما فيه مصلحته فيه مصلحتنا ولو لم يكن كذلك لما امرنا باتباعه قالوا انا وجدنا
من الفعل ما لا يتعدى الى غيره وكذلك ما امر به لا يتعدانا الى غيره فوجب ان يكون مقصورا
عليه لا يشاركه فيه غيره الا بدليل والجواب انا قد دللنا على وجوب اتباعه والتسوية
بينه وبين غيره في الاحكام فبطل ما قالوه فصل وجميع ما ذكرناه من انواع البيان
التي تقع بالقول بيان المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ يجوز بالفعل عندنا
فاما بيان المجمل فمثل ما بين النبي صلى الله عليه وسلم الحج بفعله والصلاة في اوقاتها بفعله
لان الله تعالى امر بالحج والصلاة بلفظ مجمل وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بفعله فصل
واما تخصيص العموم فمثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر ثم
صلى بعد العصر صلاة لها سبب فكان فعله تخصيصا لذلك العموم ومن اصحابنا من قال تخصيص
العموم لا يجوز بالفعل وحكي ذلك عن ابي اسحق وهو قول ابي الحسن الكرخي دليلنا قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولم يفصل وقوله لتبين للناس ما نزل اليهم ولم يفرق بين
ان يكون ذلك بفعله او بقوله ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن استقبال القبلة بالفرج
للغائط والبول وهذا عام في الصحراء والبنيان ثم خص البنيان بفعله بما روي ان قوما ذكروا
استقبال القبلة بفروجهم في البنيان فقال النبي صلى الله عليه وسلم او قد فعلوها الخبر ويدل عليه
ان ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتداء شرع فتناوله احتج من خالف بان تخصيص العموم
بالفعل لو جاز لجاز النسخ بالفعل كالنسخ والجواب انا لا نسلم فانه عندنا يجوز
بالفعل وان سلمنا تسليم نظر فالفرق ظاهر لانه يعتبر في النسخ الاقوى والتخصيص لا يعتبر فيه الاقوى

ان نسخ الكتاب بالسنة والقياس لا يجوز والتخصيص بهما يجوز وكذلك نسخ السنة بالقياس لا يجوز والتخصيص يجوز فدل على الفرق بينهما احتج الخصم بان ما فعله يجوز ان يكون تخصيصا له وحده ويحتمل ان يكون له ولغيره وما يقتضيه العموم متيقن فلا يجوز ان يترك بامر محتمل والجواب انه وان احتمل التخصيص الا ان الظاهر انه وغيره فيه سوا فتخصيص العموم بالظاهر جايز وجواب اخر ان هذا يبطل بما يفعله لا على سبيل تخصيص العموم فانه يحتمل ان يكون مخصوصا به ويحتمل ان يشاركه فيه غيره وبراءة الذمة متيقنة ثم يشتغل بفعله مع هذا الاحتمال فصل واما تاويل الظاهر فكما روي انه نهى عن القعود في الطرق قبل الاذن فدل على ان نهيه على سبيل الكراهة دون التحريم فصل واما النسخ فمثل ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وروي عنه انه رجم ماعزا ولم يجلده فعلم بهذا ان الجلد في الثيب قد نسخ بهذا الفعل

فصل فاما اذا تعارض القول والفعل في البيان فاختلف اصحابنا رحمهم الله على ثلثة اوجه منهم من قال ان الفعل اقوى ومنهم من قال انهما سوا وهو قول طايفة من المتكلمين ومنهم من قال القول اقوى وهو الصحيح والدليل عليه ان القول يدل على الحكم بنفسه والفعل يدل على الحكم بواسطة لانه اذا فعل شيا يحتمل لانه يقول لو لم يكن جايزا لما فعل لانه لا يفعل الا ما يجوز وما دل على الحكم بنفسه اولى مما دل بواسطة كالنطق مع الاستنباط ويدل عليه ان القول يتعدى بالاجماع والفعل مختلف فيه ويدل عليه ان البيان بالقول يستغني بنفسه عن الفعل والبيان بالفعل لا يستغني عن القول الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لما بين المناسك للناس قال خذوا عني مناسككم ولما بين الصلوات بفعله قال صلوا كما رايتموني اصلي ولما صلى جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم وبين له المواقيت قال له الوقت ما بين هذين فلم تقع الكفاية في هذه المواضع بالفعل حتى ضم اليه القول فدل على ان القول اقوى فوجب تقديمه احتج من قال ان الفعل اقوى بان النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل عن مواقيت الصلاة فقال اجعل صلاتك معنا ولم يبين له بالقول وبين له بالفعل وكذلك بين المناسك والصلوات بالفعل فدل على ان الفعل اكد والجواب ان هذا يدل على جواز البيان بالفعل ونحن لا نخالف فيه وانما كلامنا في الاقوى ليقدم في الخبر فلا يدل على ان الفعل اقوى احتج الخصم بان الفعل يشاهد ويعاين ولا خلاف ان العيان ابلغ من السماع وان كثيرا من الهيئات لا يمكن الخبر عنها وانما يدرك بالمشاهدة فدل على ان الفعل اقوى والجواب

ان القول اسبق الفعل انه يجعل الشي كالمشاهد المعاين لانه ما من صفة ترى العين الا لها عبارة تدل عليها ولهذا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم نقلوا الينا صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله وهيأته ولم يتركوا منها شيا حتى نقلوها بالوصف كانا نشاهده بالعيان وقولهم ان كثيرا من الهيئات لا يمكن العبارة عنها غير صحيح لانه ما من شي الا وله عبارة موضوعة يمكن بيانه ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي المسيء صلاته اركان الصلاة بالقول واتى على كل ما هو واجب واحتج من قال انهما سوا بان البيان يقع بكل واحد منهما والنبي صلى الله عليه وسلم بين بالقول تارة وبالفعل اخرى فوجب ان يتساويا والجواب ان تساويهما في وقوع البيان بهما لا يمنع ان يكون احدهما اقوى من الاخر كالنص مع الظاهر والعموم فان البيان يقع بالظاهر والعموم كما يقع بالنص ثم لا تسوية بينهما بل النص اقوى كذلك في مسئلتنا مثله

باب القول في الاقرار والسكوت عن الحكم

الاقرار ان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يقول شيا او يراه يفعل شيا فيقره على ذلك القول والفعل ولا ينكره مع الموانع فيدل ذلك على جواز ذلك ويصير الاقرار على القول كقوله والاقرار على الفعل كفعله فاما الاقرار على القول فمثل ما روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يجد مع امراته رجلا ان قتل قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ كيف يصنع فلم ينكر عليه ذلك فيصير هذا بمنزلة ما لو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك وانما كان كذلك لان الرجل قال ذلك معتقدا الصحة وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه ولو لم يكن ذلك شرعا لانكر عليه لانه بعث مبينا للشرائع والاحكام ولا يجوز ان يسمع من بعض امته شيا يحتاج الى البيان في وقت الحاجة ولا ينكر

حدم

فصل واما الاقرار على الفعل فمثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم راى قيس بن فهد يصلي ركعتين بعد الصبح فقال ما هاتان الركعتان فقال ركعتا الفجر لم اكن صليتهما فهما هاتان الركعتان فلم ينكر عليه فدل على جواز فعل الركعتين بعد الفريضة ونقيس عليهما كل صلاة لها سبب لانه لو لم يكن ذلك جايزا لما اقره عليه ولكان يقول النبي قد نهيت عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس

فصل وأما ما لم يشاهده ولكن نقل في زمانه فهو على ضربين ضرب يعلم من طريق
العادة أنه لا يجوز أن يخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بمنزلة ما لو شاهده وأقره
وضرب يجوز أن يخفى عليه فلا يكون حجة، أما الضرب الأول فمثل ما روي أن معاذا كان
يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يأتي قومه في بني سلمة فيصلي بهم هي له تطوع
ولهم فريضة العشاء فإنا نعلم من طريق العادة أن مثل هذا لا يجوز أن يخفى على رسول الله
صلى الله عليه وسلم من طريقين أحدهما أن الصلاة تتكرر وتتظاهر بها فلا يخفى ذلك على
رسول الله صلى الله عليه وسلم مع طول المدة وصغر المدينة والثاني أنه إقدام على إحداث
شرع فلا يقدم عليه معاذ من غير إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم كانوا
يثبتا دونه في مثل هذه الحوادث فصل وأما الضرب الذي يجوز خفاؤه على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمثل الإكسال فإن الصحابة اختلفوا فيه هل يوجب الغسل فذهب
زيد بن ثابت إلى أنه لا يوجب الغسل واستدل عليه بأن قال أخبرني عمومتي من الأنصار أنهم
كانوا يجامعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يغتسلون فضعف استدلاله لأن
هذا الجنس مما ينفصل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق العادة فإن أمر الجماع مما يستتر به
ولا يظهر ولا يتحدث به وأيضا فإن ترك الغسل فيه بقاء على حكم الأصل والبقاء على حكم
الأصل لا يحتاج إلى الإذن بخلاف القسم قبله لأنه إحداث شرع وإيجاب فإنه مما يتظاهر
به ويتحدث والدليل عليه أن الصحابة لم يعولوا على قول زيد في ذلك بل رجعوا إلى قول
عائشة وبعثوا إليها أبا موسى الأشعري فقالت إذا التقى الختانان وجب الغسل
فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فقدم عليه فقال زيد لا أفعل
عمر فيه وروي عنه أنه قال له إن أفتيت به أوجعتك ضربا وقال إن أتى أحد بخلاف هذا جعلته
نكالا فصل وأما السكوت فهو أيضا ضربان أحدهما أن يجري بحضرة رسول الله صلى الله عليه
وسلم أو يسمع شيئا يحتاج فيه إلى البيان والوقت وقت الحاجة فلا يبينه ولا يوجب فيه
حكما فيدل على أن ذلك الفعل لا يتعلق به حكم إذ لو كان مما يتعلق به حكم لبين لأن الوقت
وقت الحاجة ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وضرب لا يحتاج إلى البيان
فسكوته عنه لا يدل على سقوط الحكم لأنه يجوز أن يكون قد أخر البيان إلى وقت
الحاجة والضرب الأول مثل ما روي أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
جامعت أهلي في نهار رمضان فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة ولم يوجب على المرأة

كفارة وهذا يدل على أنه لا كفارة عليها لأنه سأله عن فعل مشترك لا يتصور
انفراده به والرجل أعرابي لا يعرف وسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن بيان حكم
المرأة فدل ذلك على أن لا وجوب عليها ومن جملة ذلك ما استدل أصحابنا في أن
الخضروات لا زكاة فيها لأنه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
خضروات لا محالة ولم يوجب فيها زكاة ولا ذكرها في كتاب الصدقات
كما ذكر المواشي والأثمان والأقوات فدل سكوته عن وجوب الزكاة فيها عن
على عدم الوجوب لأن ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز
الضرب الثاني أن يذكر حكما ويسكت عن غيره وليس هناك حاجة
داعية إلى البيان كقوله صلى الله عليه وسلم اقطعوا السارق واقتلوا القاتل
وهذا لا يدل على إسقاط الفرع لأنه لم يكن هنا حاجة داعية إلى البيان
ويجوز أن يكون قد بين القطع هاهنا ويذكر الفرع في خبر آخر أو يكله إلى
اجتهاد المجتهد لأنه لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم بيان الأحكام كلها دفعة واحدة

باب بيان الخبر وإثبات صيغته

قال المتفقهون من الطوائف كلها حد الخبر ما يدخله الصدق والكذب
وأنكر القاضي أبو بكر وقال خبر الله تعالى وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخله
الكذب وكذلك الأخبار المتواترة لا يدخلها الكذب وهي خبر وقال العلم
يجب أن يقال إنا لا يخلو أن يكون صدقا أو كذبا وهذه عبارة صحيحة تشتمل على
خبر الله تعالى وخبر رسوله والأخبار المتواترة وله صيغة موضوعة في اللغة
تدل عليه وهو قولهم زيد في الدار وقالت الأشعرية ليس للخبر صيغة تدل عليه
وقالت المعتزلة الخبر يصير خبرا إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار
كما قالوا في الأمر والدليل على صحة مذهبنا هو أن أهل اللسان قسموا
الكلام أقساما فقالوا أمر ونهي وخبر واستخبار فالأمر قولك افعل
والنهي قولك لا تفعل والخبر زيد في الدار والاستخبار أزيد في الدار وهذا
يدل على أن اللفظ موضوع للخبر يدل عليه بنفسه احتج المخالف بأن هذه

والصيغة ترد والمراد بها الخبر وترد والمراد بها غير الخبر كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله لا يمسه إلا المطهرون
فإذا وردت مطلقة وجب التوقف حتى يدل الدليل على ما أريد بها فأشبهت
ذلك الأسماء المشتركة كالعين واللون والجون والجواب أن هذه
الصيغة بإطلاقها موضوعة للخبر واستعمالها في غيره لا يوجب التوقف
فيها عند الإطلاق كالبحر والحمار والأسد فإن هذه الأسماء موضوعة
لشيء معين عند الإطلاق واستعمالها في غير ما تقتضيه الإطلاق لا يوجب
التوقف فيها كذلك في مسألتنا مثله ويخالف الأسماء المشتركة فإنها
لم توضع لشيء بعينه بل إطلاقها للجميع على صفة واحدة ولهذا لا يقولون
فيها إلا بالتقييد وههنا يقولون على الإطلاق فدل على الفرق بينهما
فصل إذا ثبت هذا فالأخبار ضربان تواتر وآحاد فالتواتر كل خبر وقع العلم
بخبره ضرورة وقيل ما لا يقدر المخلوق أن يدفع عن نفسه الشك والشبهة وهو
ضربان متواتر من طريق اللفظ ومتواتر من طريق المعنى فأما التواتر من طريق اللفظ فهو
فهو ما اتفق الناس فيه على لفظ واحد وذلك كالخبر عن القرون الماضية والأمم الخالية
والبلاد النائية فإنه اتفق لفظه ومعناه وأما المتواتر من طريق المعنى فهو أن تكون الأخبار
كلها متفقة على معنى واحد وإن كانت الألفاظ مختلفة وذلك كالأخبار عن سخاء حاتم وشجاعة
علي عليه السلام فإنا عرفنا ذلك بأخبار ألفاظها مختلفة ولكن معناها يعود إلى شيء واحد
فهو أيضا في معنى المتواتر من طريق اللفظ لأن العلم يقع به ضرورة كما يقع بالمتواتر من طريق
اللفظ والعلم يحصل بكلا الضربين وقالت البراهمة لا يقع العلم بشيء من الأخبار وهذا جهل
لأنا نجد أنفسنا عالمة بما يقع من الخبر المتواتر مثل علمنا بالبلاد النائية والأمم السالفة
والقرون الخالية كما نجدها عالمة بالحس بما من هذه المحسوسات فمن أنكر ذلك صار بمنزلة
من أنكر المحسوسات وهذا نهاية في الجهل احتج بأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه
الكذب والسهو فإذا اجتمعوا لم يتغير حالهم بل هم في الاجتماع على ما كانوا فإذا كان الآحاد
لا يوجب العلم لاحتمال الكذب وجب أن يكون لا يتوصل إلى ذلك لأن احتمال الكذب قائم

والجواب أنه ليس إذا جاز الكذب على واحد منهم حال الانفراد جاز على أنه
يجوز ذلك عليهم إذا اجتمعوا ألا ترى أن كل واحد إذا انفرد لا يقدر على حمل
الشيء الثقيل فإذا اجتمعوا لا يعجزون عنه وجواب آخر أن عند الانفراد يجوز أن
يدعو كل واحد منهم داع إلى الكذب فأما عند الاجتماع فلا يتفق دواعيهم على الكذب
احتج أيضا بأن كل واحد منهم حال الاجتماع يقدر على الكذب كما يقدر حال
الانفراد فإذا لم يقع العلم بخبرهم حال الانفراد لم يقع حال الاجتماع والجواب أنهم
وإن كانوا قادرين على الكذب إلا أن عند الاجتماع مع كثرتهم واختلاف دواعيهم وهممهم
لا يتفقون على فعله كما أن كل واحد منهم يقدر على الزنا والسرقة والقتل ولا يتفقون
على فعلها احتج أيضا بأنه إذا جاز اتفاق الجماعة الكثيرة على الخطأ من جهة الاجتهاد
وهم أصحاب الطبائع والفلاسفة جاز أن يتفقوا على الخطأ في خبرها والجواب
أن ذلك يدرك بالاجتهاد فجاز أن يغلطوا فيه بخلاف هذا فإنه يدرك بالسماع والمشاهدة
ولا يجوز أن يتفق الخلق العظيم على الخطأ فيه احتج أيضا بأنه لو كان يقع العلم بالأخبار
لوجب أن يقع العلم بما تخبر به اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى والمجوس عن
زرادشت والرافضة عن أئمتها قلنا من شرط التواتر أن يكون النقلة عددا لا يصح
منهم التواطؤ على الكذب وأن يستوي طرفاه ووسطه وهذه الشروط لم تتكامل فيما
يرويه هؤلاء لكن روايتهم ترجع إلى عدد يسير فلهذا لم يقع العلم بخبرهم احتج أيضا بأن
لو كان العلم يقع بالخبر المتواتر لوجب إذا تعارض خبران على وجه التواتر أن يقع العلم
بهما وإن كانا متضادين وهذا محال قلنا لا يتفق خبران متضادان في شيء واحد
فسقط ما قالوا فصل ولا يقع العلم الضروري بخبر التواتر إلا بثلاث شرائط
أحدها أن يكون النقلة عددا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب في العادة وأن يستوي
طرفاه ووسطه إلى أن يتصل بالمخبر عنه فأما إذا اختل أحد طرفيه أو وسطه فلا يوجب
العلم والثالث أن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع فأما إذا كان عن نظر واجتهاد
لم يقع به العلم الضروري فصل ولا يعتبر الإسلام في النقلة ومن أصحابنا من قال إنه يعتبر أن

يكونوا مسلمين كأخبار الآحاد ومنهم من قال إن لم يبطل الزمان لم يعتبر الإسلام وإن طال
جاز بأخبار الكفار وإن طال الزمان لا بد من الإسلام لأنه مع طول الزمان يجوز
الارتداد والتواطؤ **والدليل** على صحة مذهبنا أنا نجد أنفسنا عالمة بما يقع للناس بتواتر
الكفار إذا وجد شرائطه كما نجدها عالمة بتواتر المسلمين فدل على أنه لا اعتبار بالإسلام
احتج المخالف بأن قال الاختلاف أن المسلمين اختصوا بإيجاب العلم بإجماعهم فوجب أن
يختصوا بإيجاب العلم بتواترهم لا يشاركهم فيه الكفار **والجواب** أن على قول الذي يحقق
الاسفرايني إجماع سائر الأمم حجة فلا نسلم وإن سلمنا فهذا دعوى من غير برهان
وجمع من غير علة ولم إذا اختصوا بالإجماع يجب أن يختصوا بالتواتر **وجواب** آخر أن
الإجماع إنما صار حجة بالشرع والشرع ورد في إجماع المسلمين دون إجماع غيرهم فيتبعنا
الشرع على حسب ما ورد به الشرع كذلك في مسألتنا فإن التواتر يوجب العلم الضروري
من طريق العادة والوجود لا من طريق الشرع وما طريقه العادة والوجوب لا يختلف
فيه المسلمون والكفار كالمحسوسات **احتج** الظاهر بأن قال لو كان العلم يقع بتواتر الكفار
لوقع لنا العلم بما أخبرت به النصارى من صلب عيسى عليه السلام ولما لم يقع لنا العلم بذلك دل
على بطلان هذا المذهب **والجواب** أن هنا لم يتكامل شرطه لأنه يرجع طرفه
الأول إلى عدد يسير يصح منهم التواطؤ على الكذب وقد بينا أن التواتر يوجب العلم
إذا استوى طرفاه ووسطه وقد عدم هذا الشرط ههنا فلم يوجب العلم لهذا المعنى لا لأنهم كفار
فصل والمعتبر في التواتر عدد محصور بل يجب أن ينقله عدد لا يصح منهم التواطؤ على
الكذب في العادة وقال بعض الناس خمسة فصاعدا ليزيدوا على عدد الشهود في الزنا
وهو قول الجبائي وقال بعضهم اثنا عشر وقال بعضهم سبعون بعدد أصحاب موسى عليه السلام
وقال بعضهم ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر **والدليل**
على صحة مذهبنا أن التواتر ما وقع العلم الضروري به وهذا لا يختص بعدد بل يحصل من دون هذه
الأعداد أيضا على الاعتبار بما ذكرناه وهو الجماعة التي لا يصح منها التواطؤ على الكذب
ويدل عليه أنه لو اقتضى عدد محصور لاقتضى صفات النقلة من الإسلام والعدالة والبلوغ
والحرية كما قلنا في الشهادة ولما لم يعتبر صفات الناقل لم يعتبر العدد ويدل عليه أن هذه
الأعداد ليس بعضها بأولى من البعض فيجب أن يتعارض الجميع ويسقط وأما المخالفون فليس لهم

شبهة يذكرونها إلا ورود هذه الأعداد في المواضع التي وردت فيها وهذا ليس بحجة
لأنه ليس معهم أن هذه الأعداد وإنما عدم يقع بها التواتر وإنما وقع ذلك على سبيل الاتفاق
فيبطل ما قالوه **فصل** العلم يقع بأخبار التواتر ضروري وقال أبو القاسم البلخي ويعرف
بالكعبي وهو من المعتزلة البغداديين أن العلم الذي يقع بأخبار التواتر مكتسب وهو قول
الدقاق من أصحابنا **والدليل** عليه أن العلم يلحق الإنسان من ذلك كأخبار القرون الماضية
والأمم السالفة والبلاد النائية لا يمكنه دفعه عن نفسه بالشك والشبهة كما لا يقدر على
ما يقع من الحواس الخمس ثم ثبت أن العلم الواقع بهذه الحواس ضروري غير مكتسب
فكذلك العلم الواقع بالتواتر وجب أن يكون ضروريا ويدل عليه أنه لو كان مكتسبا لوجب
أن لا يقع للصبيان لأنهم لا يصح منهم النظر والاستدلال ولما اشترك في ذلك الصبيان والعقلاء
دل على أنه ضروري **احتج** المخالف بأن قال لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لتشارك
الناس كافة في إدراكه من غير خلاف ولما رأينا العقلاء اختلفوا في ذلك وذهبت طائفة
منهم إلى أنه لا يوجب العلم وهم البراهمة دل على أنه لا يوجب العلم الضروري **والجواب**
أنا لا نعتد بخلاف هؤلاء ومن لهم في إنكار ذلك إلا من له السوفسطائية للمحسوسات
والجهال إنكارها دليلا على أن المحسوسات ليست بضرورية كذلك إنكارهم للتواتر لا يجعل
دليلا على أنه غير ضروري **احتج** أيضا بأن قال إن الإنسان يسمع الشيء من الواحد والاثنين ولا
يقع له العلم ثم لا يزال عنده حتى يتكاثروا ويبلغوا حدا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب وهذا
صفة الاكتساب إلا يقع له العلم مبادي الشيء حتى يضاف إليه شيء آخر كما قلنا في العلم
بحدث العالم **والجواب** أنه إذا لم يقع العلم مبادي الشيء حتى ينتهي إلى صفة أخرى
ما يدل على أن ذلك مكتسب ألا ترى أن الإنسان يرى شخصا من بعيد فلا يعلم أنه حمار أو
جمل أو رجل ثم لا يزال يتدانى منه حتى يشاهده ويقف على حقيقته ويكون علمه في حال
الدنو والقرب ضروريا ولا يقال إن هذا العلم ليس بضروري لأنه لما رآه من البعد لم يقع
العلم الضروري كذلك في مسألتنا مثله **احتجوا** أيضا بأن قال العلم لا يقع بأخبارهم إلا على
صفات تجمعهم يستدل بها على صدقهم فصار كالعلم بحدث العالم لما وقع عن الصفات
التي تصحب العالم من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كان مكتسبا كذلك في مسألتنا مثله
والجواب أن هذه الأخبار وإن اعتبر فيها صفات إلا أن العلم بصدقهم لا يفتقر إلى اعتبار

الصفات الا ترى انه يقع ذلك لمن لا يصح منه النظر والاستدلال كالصبيان فلا يجوز ان
العلم بحدث العالم لما كان مكتسبا لم يقع لمن لا يصح منه الاكتساب وهذا لا خلاف فيه

باب القول في اخبار الاحاد

خبر الواحد ما انحط عن حد التواتر وهو ان يفقد فيه شرط من هذه الشرائط التي ذكرناها
في التواتر وهو ضربان مسند ومرسل فاما المرسل فنذكره في موضعه واما المسند فضربان ضرب
يوجب العلم والعمل وضرب يوجب العمل فاما الذي يوجب العلم والعمل فهو خبر الله عز وجل
وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ان يحكي الرجل شيئا بحضرة جماعة كثيرة ويدعي علمهم
عليهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه ومن ذلك ايضا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول
سواء عمل به الكل او عمل به البعض وتأوله البعض ومن ذلك ايضا خبر المجمعين وهو اذا اجمعت
الامة في وقت على حكم بان ذلك اخبار عن شرع الله وهو يوجب العلم والعلم الذي يحصل
بهذه الاخبار مكتسب وليس بضروري لانا لا ندرك ذلك الا بعد ان عرفنا صدق خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله
عليه وسلم وغيره مما ذكرنا **فصل** واما الضرب الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم وذلك مثل
الاخبار المروية في الصحاح والمسانيد وغير ذلك مما يرويه الثقات وذهبت طائفة من اهل
الظاهر الى انه يوجب العلم وقالت طائفة من اصحاب الحديث ما علا اسناده كما ذكر عن نافع
عن ابن عمر وما اشبهه يوجب العلم وما سوى ذلك مما هو دونه لا يوجب العلم وقال النظام
اذا قارنه سبب مثل ان يرى رجلا يخرق الثياب ويخبر بموت ابيه او يرى رجلا في
موضع بعيد يخبر بحريق وما اشبه ذلك اوجب العلم وان لم يقترن به سبب لا يوجب
العلم **والدليل** على فساد المذاهب كلها انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم حتى لو ادعى
رجل على رجل مالا يجب تصديقه ولو ادعى احد نبوة وجب قبوله ولما لم يقل هذا دل
على انه لا يوجب العلم **فان قيل** هذا ان لم يلزمكم في العلم لزمكم في العمل لان عندكم
يجب العمل بخبر الواحد ثم لا يجب العمل بخبر كل احد فكل عذر لكم عن العمل
فهو عذرنا عن العلم **والجواب** ان العمل عندنا وجب بالشرع وقد تعبدنا الشرع
بالعمل بخبر الواحد وليس كذلك العلم فان عندكم يوجب بنفسه وكل ما يوجب
العلم لا يختلف باختلاف المخبرين كما قلنا في خبر التواتر لما اوجب العلم لم يختص به
مخبر دون مخبر ويدل عليه انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما اعتبر صفات المخبرين من
الاسلام والعدالة وغير ذلك كما لم يعتبر ذلك في اخبار التواتر ولما اعتبرت صفات المخبر

دل على انه لا يوجب العلم ويدل عليه انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لوجب اذا
عارضه متواتر ان يتعارضا ولما قلتم ان المتواتر يقدم عليه دل على انه لا يوجب العلم
ويدل عليه انه يجوز عليه السهو والخطأ فيما ينقله ولا يجوز ان يقع العلم بخبر من يجوز
الخطأ والسهو **واحتج** اهل الظاهر بانه لو كان لا يوجب العلم لما اوجب العمل لانه
لا يجوز العمل بما لا علم لنا به ولهذا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم **والجواب**
انه يجوز ان لا يوجب العلم ويوجب العمل كما نقول في شهادة الشهود وقول
المفتي وترتيب الادلة بعضها على بعض فان ذلك كله يوجب العمل ولا يوجب العلم واما
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والمراد به لا علم لك به من طريق القطع ولا من طريق
الظاهر وهو ما يشك فيه وعندنا لا يجوز العمل بالشك واما هاهنا فقد وجد
علم من طريق الظاهر وان لم يوجد من جهة القطع فبطل ما ذكروه **واحتج** من قال
ان ما علا اسناده يوجب العلم بان قال هذه الاخبار مع كثرتها لا يجوز ان تكون
كلها كذبا بل يجوز ان يكون منها ما هو صحيح ولا يتميز الصدق عما ليس بصدق
الا باشتهار الرواية وعدالة الراوي فوجب ان يكون موجبا للعلم وما سواه لا يوجب العلم
والجواب ان هذا يبطل به اذا اختلف علماء العصر في حادثة على اقوال فانا نعلم ان
~~مع كثرتها لا يجوز ان يكون كلها باطلا بل يجب ان يكون منها ما هو صحيح ولا يتميز الصدق~~
~~عما ليس بصدق الا باشتهار الرواية وعدالة الراوي فوجب ان يكون موجبا للعلم وما~~
سواه لا يوجب العلم حق ومع ذلك لا نقول ان قول الاعلم حق وما سواه باطل كما
قلت هاهنا **واحتج** النظام بان قال اذا اقترنت به قرينة وقع العلم به لكل سامع وذلك مثل
ان يقول الرجل انا قتلت فلانا ويجب علي القصاص فان كل احد يعلم انه صادق لانه
لو لم يكن صادقا لما اقر على نفسه بما يوجب القتل وكذلك اذا رايناه يخرق الثياب ويذكر
ان اباه مات يقع العلم لكل سامع انه صادق فيما اخبر به وكذلك اذا راينا رجلا عظيما في موضع
بعيد يحضر رجلا وقال وقع الحريق في الموضع الفلاني فالحضور فان كل من يسمع هذا مع
هذه القرينة يقع له العلم بذلك **والجواب** انا لا نسلم بل يجوز ان يكون قد فعل ذلك لغرض
له ووجه يحمله على ذلك وقد شوهد كثير من الناس قتلوا انفسهم بايديهم ومن كذب بموت ابيه
ليتخلص من يدي ظالم ويلبس على الشارع عملا يعمله وامر يلتمسه واذا كان ذلك محتملا لم يجز
ان يقع به العلم **فصل** يجوز التعبد باخبار الاحاد والعقل لا يمنع من ذلك وقال بعض
اهل البدع العقل يمنع من ذلك فلا يجوز التعبد بها وقال القاشاني وابن داود العقل لا يمنع

ولكن الشرع ما ورد به وقال بعضهم كان يجب العمل باخبار الآحاد عقلاً والصحيح انه
من جهة الشرع لا من جهة العقل ونحن نتكلم مع هذه الطوائف فاما **الدليل**
على الطائفة الاولى وهي التي قالت العقل يمنع من ذلك هو انا نقول اذا جاز في العقل
ان يتعلق الوجوب بشرائط اذا وجدت تعلق الوجوب بها كزوال الشمس ومجيء رمضان
وغير ذلك من الشرائط التي علق عليها وجوب العبادات في الشرع جاز ان يتعلق الوجوب
على ما يخبر به الواحد **فان قيل** المعنى في هذه الشرائط انها توجد لا محالة وليس كذلك
خبر الواحد فانه ربما كان صدقا وربما كان كذبا **والجواب** ان هذا يبطل بما يخبر به
المفتي والشاهد فانه غير محقق بل هو متردد بين الحق والباطل ومع ذلك يجوز ان يتعلق الوجوب
عليه ويدل على صحة مذهبنا انه اذا جاز ان يكون فرض الانسان معلقا على ما يخبر به المفتي
والشاهد مع جواز الخطا والنسيان عليهما لم لا يجوز ان يكون معلقا على ما يخبر به الواحد
وان كان ذلك جائزا عليه ويدل عليه ان ما يفتي به المفتي اخبار عن دليل من ادلة الشرع وربما
كان نصا وربما كان استنباطا فاذا جاز الرجوع الى خبره مع الاحتمال فلان يجوز الى خبر من
يخبر بما يروي فيه لفظ الرسول وهو نص غير محتمل اولى واحرى ويدل عليه انه اذا جاز الرجوع الى
قول المفتي وقد استفاد ذلك من ترتيب الادلة بعضها على بعض وهو مما لا يجوز الخطا فلان
يجوز الرجوع الى نقل الدليل اولى ويدل عليه ان الشرع ورد بالتعبد بخبر الواحد فلو كان العقل
يمنع من ذلك لما ورد به الشرع لان الشرع لا يرد بمستحيلات العقول وانما يرد بمجوزات
العقول ومن يليق بعدها ورود الشرع به **واحتج** من خالف بان التكليف لا يجوز ان يتعلق الا
بما فيه مصلحة المكلف والمصلحة لا يعلمها الا علام الغيوب واذا كان المخبر عنها
واحد لم يقع العلم بما يخبره عن الله ورسوله لانه ممن يجوز عليه الكذب والسهو والخطا
فلا يجوز ان يثبت التكليف في حقه من غير المصلحة **والجواب** انا لا نسلم ان التكليف
مقيد بالمصلحة بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **وجواب** آخر ان المصلحة تتعلق بما
علق التكليف عليه وهو خبر الواحد فاذا وجد علمنا ان المصلحة متعلقة به وان لم يعلم
حقيقة الحال فيما يخبر به وصار كما نقول في الحاكم اذا شهد عنده شاهدان عدلان يجب
عليه ان يحكم به وهو حكم الله تعالى عليه لا يجوز له تركه وان كان لا يعلم حال
المشهود به في الباطن **وجواب آخر** انه لو كان هذا طريقا في رد خبر الواحد جاز ان
يجعل طريقا في رد قول المفتي فيقال ان التعبد لا يتعلق الا بما فيه المصلحة ولا يعلم ان المصلحة فيما
افتى به المفتي فيجب ان لا يقع التعبد بخبره واذا لم يجز ان يجعل طريقا لابطال قول

المفتي لم يجز ان يجعل طريقا لابطال قول الواحد فيما يخبر به **وجواب آخر** انه لو
كان لا يجوز التعبد بخبر الواحد لجواز الخطا والسهو لوجب ان لا يجوز التعبد بطريق
الاجتهاد دون ما دليل على دليل وترتيب لفظ على لفظ لان الخطا والسهو في كل
ذلك يدخل **واحتج** بان لو جاز التعبد بالخبر به الواحد مع جواز السهو والخطا والكذب
لجاز بخبر الفاسق والمجنون مع جواز ذلك عليه **قلنا** الخبر متعين للشرع ولو ورد الشرع
بقبول قولهما لقبلناه **وجواب آخر** انه ليس اذا لم يقبل من الفاسق والمجنون مما
يدل على انه لا يقبل من العدل العاقل كما قلنا ذلك في قول المفتي والشاهد انه لا يرجع
الى قول المجانين والفساق ثم لا يدل على انه لا يرجع الى قول غيرهما **وجواب آخر**
ان العقلاء يرجعون الى من يثقون بخبره في امورهم ولا يرجعون الى خبر المجانين والفساق
واذا كان كذلك صح ما قلنا **فصل** واما الدليل على القاشاني وابن داود والرافضة
حيث قالوا العقل لا يمنع منه ولكن الشرع ما ورد بالتعبد فذلك قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فدل على انه اذا جاءنا عدل لا نتبين بل نقبل ويدل
عليه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة عبارة عن العدد اليسير والكثير
فهو على عمومه وجه الدليل انه اوجب الحذر بما ينذر به الطائفة وعندكم لا يجب
الحذر بانذار الطائفة اليسيرة **فان قيل** الاية تقتضي وجوب انذار الطائفة
والترغيب انه يلزمنا قبوله بمجرد انذارهم بل يجوز ان يكون القبول موقوفا على معنى
اخر وهذا كما ان من عنده شهادة يجب عليه الاخبار بها ثم لا يلزم العمل بها
حتى ينضاف اليها اخر كذلك هاهنا **والجواب** انه اوجب الانذار والحذر عند
المخالفة وهذا يقتضي ان يقع الحذر بانذاره ان كان الامر بالامتثال وان كان نهيا بالانتهاء
وعندكم لا يجب الحذر بانذاره فقد خالفتم الاية **فان قيل** عندنا يجب الحذر وهو
ان ينظر ويتفكر في الدليل ثم يعمل بما يقتضيه الدليل **والجواب** ان الحذر ان يفعل
ما امر به ويترك ما نهي عنه خوفا من المخالفة وعندكم اذا سمع الانذار لا يجب عليه ما امر به
ولا الانتهاء عما نهي واما النظر في الدليل فلا يسمى حذرا لحمله عليه ترك الظاهر ويدل عليه ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث العمال على الصدقات والامراء على البلدان واحدا واحدا ولو كان
العمل لا يجب بخبرهم لم يكن لبعثه اياهم معنى ولانه بعث عليا عليه السلام الى اليمن وبعث

وبعث مصعب بن الزبير الى المدينة وبعث ابا هريرة على الصدقات وبعث معاذا الى
اليمن وعمر بن الخطاب عاملا على الصدقات وعتاب بن اسيد اميرا الى مكة
فان قيل الجواز ان يكون نفذ بعثهم الى قوم في احكام علموها بالتواتر قبل البعث
الرسل اليهم لما ان عندكم بعثتهم الى قوم علموا قبل البعث ان العمل بخبر الواحد جائز
والجواب انه لو كان في ذلك الاحكام تواتر لنقل الينا ولعلمناه كما علمنا سائر ما
كان فيه تواتر ولما لم ينقل الينا ولم نعلمه دل على انه لم يكن تلك الاحكام متواترة
بخلاف ما قالوا من وجوب العمل بخبر الواحد فانه كان قد استفاض فيهم وتواتر
ان النبي بعث بالحجاز وانه بعث الامراء الى الكفار يدعوهم الى الاسلام والعمال
الى المسلمين ياخذ منهم الحقوق الواجبة عليهم فاما الاحكام التي بعثوا فيها فما
تواترت كما خبر بدليل ما ذكرنا فان قيل فقد كان استفاض من يدعوهم الى
الايمان وان كان الاسلام لا يجب من جهة الرسل بل يجب بالعقل قبل الرسل
وكذلك الاحكام التي بعثوا فيها لجواز ان يكون معلومة من جهة اخرى غير الرسالة
والجواب ان عندنا وجوب الايمان لا يعلم الا من جهة الشرع فهو كسائر الاحكام
وجواب اخر ان عند من قال يجب بالعقل الا انه بعث من يبعثهم على النظر
والاستدلال واما فرائض الزكوات وعدد الركعات واحكام الشرع فلا يمكنهم التوصل
اليها بدلالة العقل فيجب ان يكون قد علموها من جهة الرسل وهاهنا نكتة تقتضيهم
العبادات بالعقل يجب ان
بعث الصدقات وفرائض الاعمال ليعملوا بها ويدل عليهم اجماع الصحابة فانهم
عملوا باخبار الاحاد في مسائل مختلفة واحكام شتى روي عن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه انه عمل بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر
عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وبخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال لولا هذا
لقضينا بغيره وبحديث الضحاك بن سفيان في توريث المراة من دية زوجها وروي عن عثمان انه
عمل بحديث فريعة بنت مالك في وجوب السكنى للمتوفى عنها زوجها وعن علي كرم الله
وجهه انه قال اذا حدثني احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء حلفته فاذا حلف لي
صدقته الا ابو بكر فانه حدثني ابو بكر وصدق ابو بكر وعن ابن عمر انه رجع الى قول رافع بن
خديج في المخابرة وقال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى بذلك باسا حتى اخبرنا رافع بن
خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فتركناه وعن ابن عباس انه عمل بحديث ابي

سعيد الخدري في الربا في النقد فانه كان يذهب الى ان لا ربا الا في النسا وان بيع
الدرهم بالدرهمين جائز نقدا فترك لحديث ابي سعيد الخدري وعن زيد بن ثابت انه عمل بحديث
امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع وعملوا جميعهم بحديث ابي بكر ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال الائمة من قريش وبحديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين حين بعثوا اليها
ابا موسى الاشعري يسالونها فان قيل هذه اخبار احاد فلا يجوز اثبات الاصول بها
والجواب ان هذا متواتر من طريق المعنى وان كانت احادا في النقل لان النقل فيه
يعود الى معنى واحد وهو قبول خبر الواحد فصار كالمتواتر من طريق اللفظ وهذا
كما قلنا في شجاعة علي رضي الله عنه وعنترة وسخاء حاتم فانه ليس في ذلك لفظ يقع التواتر
عليه وانما ثبت ذلك باخبار نقلت نقل الاحاد ان عليا قلع باب خيبر وكذلك في
سخاء حاتم ليس فيه لفظ متواتر وانما هي اخبار احاد انه اعطى كذا ثم بمجموع ذلك
حصل لنا العلم بان عليا كان شجاعا وان حاتما كان سخيا لان ما نقل عنهم عاد الى
معنى واحد ودل على شيء واحد وان كان قصصا مختلفة كذلك في مسالتنا مثله
وجواب اخر ان الاصول يجوز اثباتها بخبر الواحد على قول القاضي ابي الطيب رحمه الله
فان قيل يجوز ان يكونوا قد عملوا في هذه القصص باسباب اقترنت بها اوجبت
العلم ولم يعملوا باخبارهم والجواب انه لم ينقل الا هذه الاخبار وعملهم بها
فمن ادعى نقلهم الحكم على سبب اقترن بها احتاج الى دليل وجواب اخر انه لو كان هناك
سبب اوجب العمل لنقل في قصة من هذه القصص لانه لا يجوز ان يروى الحكم مع سبب
لا يوجب العمل ويترك السبب الذي اوجب الحكم فان ذلك تغرير فلما لم ينقل دل على انه
لا يوجب العمل غير هذه الاخبار فان قيل انما عملوا بذلك لانها رويت بحضرة الصحابة
ولم ينكروا روايتها فصار اجماعا منهم على التلقي بالقبول وما هذه سبيله يوجب العلم فيجوز
العمل به عندنا لانه في معنى التواتر فيجب المصير اليه لا لاتفاقهم على قبولها ليس لاخبار الواحد بها
والجواب ان اتفاقهم على قبولها لا يخلو اما ان يكون لعله كان عندهم فيها لان هذه
الاخبار نقلت في قصص قد اشكلت عليهم وتوقفوا فيها فلو كان عندهم علم بذلك لقطعوا
بها وما توقفوا فيها كسائر الاحكام التي يتوقفوا فيها واذا بطل هذا القسم بقي
القسم الاخر وانهم تلقوها بالقبول لانها اخبار ثقة عن قول من قوله حجة وهذا صار كما
لما ذكرنا لا لانكم تقولوا بالقبول العمل بخبر الواحد بالقبول فان قيل فان كان قد نقل عنهم
العمل بخبر الواحد فقد نقل عنهم الرد والتوقف في خبر الواحد فان تعلقتم بالقبول تعلقنا

بالرد روي ان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وعمر
رد حديث ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد الخدري ورد علي
حديث ابي سنان في المفوضة والجواب ان ما ذكرتم حجة عليكم لان عندكم القبول لا
يجوز لها او عندنا يجوز القبول ويجوز الرد اذا كان هناك سبب يوجب الرد ولم يبح ما قلتم
وهذا كما نقول ان الخبر المتواتر يجب قبوله ثم رده في مواضع لا بد فيها شرط التواتر
كردنا اخبار النصارى في صلب عيسى عليه السلام لم لا يسقط العمل بالتواتر كذا في مثلنا مثله
فان قيل الصحابه كلهم ثقات فلا يجوز ان يكونوا قد ردوا ذلك القدح فيهم بل يجب ان
يكونوا ردوه لما ذكرناه انه خبر واحد بخلاف التواتر فان تواتر النصارى عدم فيه
شرط التواتر لانه يعود في الاصل الى عدد يسير يصح منهم التواطوا على الكذب والجواب
ان اسباب الرد كثيرة فاما حديث المغيرة فانما طلب معه ابو بكر شاهدا استظهارا او ان كانت
الكتابة تقع بخبره كما قال الله تعالى في قصة ابرهيم عليه السلام اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي والاستظهار محمود في جميع المواضع لا سيما في العبادات والاحكام
الشرعية واما عمر انما قصد بذلك حسم مادة الكذب والفساد لان ابا موسى استاذن
عليه ثلثا فلم يأذن له فانصرف فقال له لم انصرفت فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول فلماء
الاستيذان ثلث فقال لتشهد معك فذهب الى الانصار وقال من يشهد معي فقالوا لا يشهد
معك الا اصغرنا وكان ابو سعيد الخدري اصغرهم سنا فبعثوه معه حتى شهد عند عمر بذلك
فلما راه عمر قد روى حديثا وافق الحال وتخلص به حتى ان كل احد اذا نابه امر ان يضع
حديثا بحسب حاله ليتخلص به فطالبه بالشاهد والدليل عليه انه صرح بذلك فقال لم
اتهمك ولكني خشيت ان يجترى على رسول الله صلى الله عليه وسلم واما علي عليه السلام
فانه رد حديث ابي سنان لقلة فهمه بالاخبار والاحكام ولهذا قال اعرابي بوال
على عقبيه اي غير عارف بالاحكام ولا يدري كيف ينقل اللفظ والحكم والدليل على ذلك
وانهم ردوا في هذه المواضع لهذه الاعراض انهم صرحوا بها وايضا فانهم نقلوا في غير هذه القصص
اخبار الاحاد ولم يتوقفوا فيها وجواب اخر انهم ردوا حديث الواحد ورجعوا الى
خبر اثنين وعندكم العمل بخبر الاثنين لا يجوز حتى يبلغ حد التواتر فلا حجة لكم في هذه
الاخبار ويدل عليه انه اخبار عن حكم شرعي فجاز ان يقبل خبر الواحد فيه اصله الفتيا
ويدل عليه انه لو لم يجز العمل بخبر الواحد لوجب ان يكون زمان النبي صلى الله عليه وسلم طول
عمره مقتصرا بمن سمع ذلك منه ولا يلزم غيره اعتقاده والعمل به لانه لم ينقل الى غيره
نقل التواتر وهذا لا يقوله احد احتج المخالف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم

وخبر

وخبر الواحد ليس لنا به علم فوجب ان يكون اتباعه حراما والجواب ان هذا ان لزمنا
ان نحكم في الرد بما تحكمون دون ما فيه عمل بما لا علم لكم به وهذا غير صحيح لانه تقول انما
رددناه بهذه الاية معناه اعمل بما حصل لك به علم وجواب اخر ان هذا عمل بما لنا به
علم لان الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد ادلة موجبة للعلم قاطعة للعذر
وان كان ما تخبر به يجوز فيه الصدق والكذب وهذا الجواب سديد لانهم يلزمونا العمل
وعملنا معلوم بهذه الادلة واما حقيقة الخبر فما ادعينا فيه الصدق حتى يلزمنا ما قالوه
وهذا كما نقول ان الرجوع الى قول الشهود وفتوى المفتي يرجع الى العلم وعمل
بالعلم وان كان ما يشهد به الشاهد ويفتي به المفتي يحتمل الصدق والكذب والحق والباطل
واحتج ايضا بان قال لو جاز ان يقبل خبر الواحد من غير دليل لجاز ان يقبل قول من يدعي
النبوة من غير دليل والجواب انا نعارضكم بمثله فنقول لو جاز رد خبر الواحد من غير
دليل لجاز رد قول النبي صلى الله عليه وسلم من غير دليل وجواب اخر انه اذا جاز ان يقبل
خبر الشاهد وفتيا المفتي من غير دليل وان لم يقبل دعوى النبوة من غير حجة جاز ان يقبل
خبر الواحد من غير حجة وان لم يقبل خبر المتنبي من غير دليل وجواب اخر ان يقول
خبر الواحد قبوله بالدليل وهو ما ذكرناه من الكتاب والسنة والاجماع ويخالف
دعوى النبوة فانه لم يقم على نبوته دليل ولا قام دليل على صحته فافترقا احتج ايضا بان
قال لو جاز ان يقبل خبر الواحد في الفروع لجاز في الاصول مثل التوحيد واثبات الصفات
والجواب ان في مسايل الاصول ادلة عقلية موجبة للعلم قاطعة للعذر فلا حاجة
بنا الى خبر الواحد وليس كذلك ههنا فان العقل لا مجال له فيه فجاز اخذه بخبر الواحد
وهذا كما نقول فيمن هو بمكة يشاهد الكعبة لا يجوز له الاجتهاد لانه لا يمكنه
الاخذ بالمشاهدة فلا حاجة الى الاجتهاد ومن كان بعيدا من مكة جاز له الاجتهاد
لحاجته الى ذلك احتج بان قال ان الذمة متيقنة وخبر الواحد موضع شك فلا يجوز ازالة
اليقين بالشك والجواب انا لا نزيل اليقين الا بيقين مثله لان وجوب العمل بالخبر
الواحد ثبت بادلة موجبة للعلم فقد تركنا اليقين وجواب اخر انه لو كان هذا صحيحا
في رد خبر الواحد لجعل طريقا الى ابطال الشهادات والفتاوى وجواب اخر انا لا نسلم
ان حكم الاصل باق على اليقين كما كان بعد ورود الخبر لانا نجوز ان يكون صح ما يغير
به حكم الاصل فقد صار الاصل مشكوكا فيه فلا يكون العمل بخبر الواحد ازالة اليقين بالشك
احتج ايضا بان قال المخبر كالمفتي ثم ثبت ان ما يفتي به المفتي لا يلزم العالم قبوله من غير دليل يعلم به
صحته قلنا ان كان هذا حجة علينا في حق العالم فهو حجة عليكم في حق العامة فانه
يلزمهم قبول قول المفتي من غير دليل فان جعلت العالم دليلا على ابطال خبر الواحد جعلنا

العامي دليلا على قبول خبره **وجواب آخر** أن هناك لا مشقة على العامي أن يعلم ما
يخبره المجتهد بدليله لأنه عارف بطريق الاجتهاد بخلاف مسألتنا فإنا لو قلنا
إنه يجب معرفة هذه الأخبار من طريق التواتر أشق ذلك وضاق على الناس حتى
العامي لما شق عليه الوقوف على دليل الحكم سقط ذلك عنه وجاز قبول قوله من غير دليل
احتج أيضا بأنه لو كان العمل بخبر الواحد واجبا لوجب التوقف في جميعها لجواز أن
يكون هناك ما ينسخه أو يعارضه ما هو أولى منه فيحتاج أن يتوقف حتى يحيط علمه بجميع
أخبار الآحاد وهذا لا سبيل إليه **والجواب** أنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن يجعل
طريقا إلى إبطال الشهادة وفتيا المفتي فيقال إنه لا يجوز العمل بخبر المفتي لجواز أن يكون
هناك اجتهاد أشد وأقوى من هذا ولما بطل أن يجعل هذا طريقا لرد الشهادة والفتيا
بطل أن يجعل طريقا لرد خبر الواحد **فصل** يجب العمل بخبر الواحد وإن انفرد
الواحد بروايته عن الواحد إلى أن يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وقال الجبائي لا يجب العمل
حتى يرويه اثنان عن اثنين إلى أن يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وقال بعض الناس لا يقبل إلا
من أربعة **والدليل** على صحة مذهبنا قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فدل على أنه
إذا جاءنا غيره لا نتبين ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يبعث العمال والقضاة
إلى البلاد واحدا واحدا فبعث عليا إلى ناحية اليمن وأبا موسى إلى اليمن وعمر عاملا على
الصدقات وإلى [illegible] عاملا ومعاذ بن جبل إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى مكة
ولو كان لا يقبل من واحد لما اقتصر على واحد ويدل عليه أن الصحابة رجعوا في الحوادث إلى
أخبار الآحاد ولم يراعوا فيها العدد على ما بيناه في المسألة قبلها **فإن قيل** أبو بكر لم
يقبل خبر المغيرة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل حديث أبي موسى حتى شهد
معه أبو سعيد الخدري فدل على اعتبار العدد **قلنا** إنما طلبا الزيادة في هذين الخبرين
احتياطا ولهذا قال عمر لأبي موسى إني لم أتهمك ولكن أردت أن لا يجترئ على
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين السبب في ذلك وأبو بكر فعل ذلك استظهارا
والدليل على أنهم قد قبلوا أخبار الآحاد في قصص كثيرة غير هذه القصة ولو
كان ذلك مذهبا لهم لما أخلوا به في غير هذه القصة ويدل عليه أنه إخبار عن حكم شرعي
فلم يعتبر فيه العدد كالفتيا ويدل عليه أن ما لا يشترط في الفتيا لا يشترط في قبول خبر
الواحد كالحرية والذكورية ويدل عليه أنه خبر لا يشترط فيه الحرية فلم يعتبر فيه

العدد كالخبر في الإذن في دخول الدار وقبول الهدية ويدل عليه أنه طريق لإثبات
الحكم فلا يشترط فيه العدد دليله الأصول التي يقاس عليها ويدل عليه أنا لو
اعتبرنا اثنين عن اثنين إلى أن يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم لشق ذلك وضاق لأنه
قل ما يتفق ذلك فيكون طريقا إلى إسقاط العمل بخبر الواحد ويصير في معنى
قول الرافضة إذ لا فرق بين الرد وبين التعليق على شرط يتعذر وجوده **احتج**
بحديث أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد أجبنا عنه **احتج** بأنه خبر يعتبر فيه العدالة فاعتبر
فيه العدد دليله الشهادة **والجواب** أنه يبطل بالفتيا ويخالف الأصل فإنه يعتبر فيه
الحرية والذكورية ولا يقبل من النساء في الحدود ويعتبر في الزنا أربعة وفي مسألتنا
بخلافه وهذه طريقة لنا في المسألة أنه لو كان العدد معتبرا فيه لاعتبر في الزنا أربعة
كالشهادة ولما قبل من النساء في الحدود والقصاص كالشهادات **فصل**
وخبر الواحد يقبل فيما تعم به البلوى وفيما تخص به البلوى وذهب أصحاب أبي
حنيفة إلى أن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الواحد **والدليل** على صحة مذهبنا
أن الصحابة رجعوا في التقاء الختانين إلى خبر أبي موسى عن عائشة وهو مما تعم به البلوى
وابن عمر رجع في ترك المخابرة إلى حديث رافع بن خديج وهو أيضا مما تعم به البلوى
ويدل عليه أنه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز إثباته بخبر الواحد دليله ما يخص به
البلوى ويدل عليه أن كل دليل جاز أن يثبت به ما يخص به البلوى جاز أن يثبت
به ما تعم به البلوى أصله القياس والسنة المتواترة والقرآن ويدل عليه أن كل حكم
ثبت بالقياس ثبت بخبر الواحد أصله ما يخص به البلوى ويدل عليه أن القياس فرع
مستنبط من خبر الواحد وهو أصله أولى ويدل عليه أن وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت بدليل قاطع وهو إجماع الصحابة فصار كالقرآن والسنة المتواترة فإذا
جاز بالقرآن والسنة المتواترة جاز بخبر الواحد **احتج** المخالف بأن ما تعم به البلوى
يكثر السؤال عنه وإذا كثر السؤال كثر الجواب وإذا كثر الجواب كثر النقل ولو كان
صحيحا لكثر النقل فيه ولما رأينا النقل فيه قد قل دل على أنه لا أصل له وصار كما يدعيه
الرافضة من النص على إمامة علي عليه السلام لأنا قلنا لو كان صحيحا لكثر النقل بذلك
ورددنا عليهم بهذا الطريق **والجواب** أن قولهم يكثر السؤال عنه والجواب صحيح
ولكن قولهم يكثر النقل غير صحيح لأن النقل يكون على حسب الدواعي والحاجات
التي يحتاج إلى ذكرها والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم حج في العدد الكثير والجم الغفير

في الجزء على ما شككتم ولم ينقل المناسك الا عدد قليل كعبد الله بن عمر
وانس بن مالك وكذلك كان يصلي كل يوم خمسين صلاة وقال صلوا كما رايتموني اصلي
وبين ذلك بيانا عاما ثم لم ينقل الصلوات الا عدد يسير كابي هريرة وابي حميد
الساعدي ووائل بن حجر ومالك بن الحويرث وايضا فان كثيرا من الصحابة ما كانوا
يرون رواية الاخبار منهم الزبير وابو بكر الصديق ايضا كان من المقلين في الحديث
وهذا معلوم من طريق العادة ايضا فان الانسان يأكل كل يوم ويصلي كل يوم ولكن
يخبر باكله وصلاته اذا نابته نائبة تحوج الى ذكره مثل ان يمرض فيقول تناولت كذا
فاصابني كذا ومثل ان يقول صليت صلاة كذا فاصابني من الصلاة ضعف او رعاف او
سهو وغير ذلك فاما اذا لم يكن هناك داعية تدعو الى ذكره فلا يذكرونه ويخالف ما
ذكروه من نص الامامة فانهم يقولون يجب على كل مسلم ان يعلم امامه على علة العلم
بالقطع واليقين كما يعلم رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ووجوب الصلوات والزكوات
وغير ذلك مما يعلم ضرورة وذلك لا يثبت بنقل خاص وطالبناهم بنقل عام وقلنا لو كان
كذلك لنقل نقلا متواترا كما نقلت الصلوات والزكوات ولما لم ينقل دل على انه لا اصل
له وليس كذلك ها هنا فانه من مسائل الاجتهاد ويجوز ان ينفرد البعض بعلمه ويعرض
الباقين التقليد فافترقا **فصل** خبر الواحد يقدم على القياس على كل حال وذهب
اصحاب مالك الى ان خبر الواحد اذا خالف القياس لم يجب العمل به ويقدم القياس عليه وذهب
اصحاب ابي حنيفة الى انه ان كان مخالفا لقياس الاصول لا يجب العمل به وان كان مخالفا
للقياس يجب العمل به **والدليل** على صحة مذهبنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يرضي رسول الله فرتب القياس على السنة وهذا يدل على ان الانتقال الى القياس مع وجود
السنة لا يجوز ويدل عليه ان عمر ترك القياس في دية الجنين لحديث حمل بن مالك بن النابغة
وقال لولا هذا لقضينا بغيره وروي عنه انه كان يقسم ديات الاصابع على قدر منافعها ثم
ترك ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم في كل اصبع مما هنالك عشر من الابل ولم ينكر عليه احد من
الصحابة ويدل عليه ان القياس يدل على مراد الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة الاستنباط
وخبر الواحد يدل على مراده من جهة الصريح فكان الرجوع الى الصريح اولى

من الرجوع الى الاستنباط ويدل عليه ان الاجتهاد في القياس وفي خبر الواحد
في عدالة الراوي فحسب وذلك يكون بنظر النص في حاله والاجتهاد في القياس
في علة الاصل ثم في الحاق الفرع به لان من الناس من منع الحاق الفرع بالاصل الا
بدليل اخر وذلك كله يتعلق بنظر القلب والاستدلال فكان الرجوع الى خبر
الواحد اولى لانه اقرب الى الصواب وابعد من الخطا من القياس ويدل عليه انه لو
سمع القياس من النبي صلى الله عليه وسلم مثل ان يقول كل ميتة حرام ثم سمع النص
منه مخالفا بان يقول احلت لنا ميتة البحر لقدم النص على قياسه فلان يقدم النص على
قياس غيره اولى ويدل عليه ان النص ينقض به حكم الحاكم فيما فيه خلاف والقياس
لا ينقض به حكم الحاكم فدل على ان النص اقوى وترك القوي بالضعيف لا يجوز واما
الذي ذكره اصحاب مالك واصحاب ابي حنيفة فنقول لهم ان اردتم بقياس الاصول
ما تقتضيه هذه الاصول من جهة القياس فهو الذي ذكره اصحاب مالك وقد تكلمنا
على فساده وان كنتم تريدون بالاصول الكتاب والسنة والاجماع التي هي الاصول
في الحقيقة فنحن نقول به فقد ارتفع الخلاف غير انه لا يمكنهم ان يقولوا بالثاني
لانهم يذكرون ذلك في مسائل ليس فيها كتاب ولا سنة ولا اجماع كالمصراة
والقرعة والتفليس وقاع من المطلع وايضا فانهم ناقضوا في ذلك فان ابا حنيفة
يقول القياس انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر ولكن جوزته استحسانا لحديث ابن
مسعود وهو خبر ضعيف وكذلك قال القياس ان من اكل او شرب ناسيا بطل
صومه غير اني تركته لحديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله اطعمك
وسقاك وكذلك ناقضوا ذلك في قهقهة المصلي لحديث معبد الجهني في
الضحك ملء الفم والحديث ضعيف **احتج** اصحاب مالك بان الرجوع الى خبر الواحد رجوع
الى خبر غيره والرجوع الى القياس رجوع الى الاستدلال نفسه واجتهاده والانسان
بخبر نفسه اوثق منه بخبر الواحد ولهذا لا يجوز للحاكم ان يحكم بالشهادة اذا
كان عنده علم من ذلك بخلاف الشهادة وكذا لا يجوز للمجتهد ان يقلد المجتهد على اجتهاد
غيره **والجواب** ان الموضعين جميعا يتعلق بامارات تغلب على الظن انه مصيب لان في
خبر الواحد ينظر في احوال الشاهد من دينه وامانته وغير ذلك كما ينظر في القياس
من علة الاصل وصحتها وسلامتها ثم يرتب الحكم في الموضعين على غالب ظنه ولا فرق

بين الحالين لان النظر في حال الشاهد اسهل واقل اختلافا لانه يتعلق بالحواس
والنظر في القياس وما يقتضيه يتعلق بنظر القلب فهو اقرب الى الخطا منه
الفن فكان الرجوع الى خبر الواحد اولى **واحتج** اصحابنا بان قالوا الاصول اذا ثبتت
واتفقت على حكم لم يحتمل الا وجها واحدا وخبر الواحد يحتمل السهو على راويه
والكذب فلا يجوز ترك ما هو غير محتمل لما هو محتمل كنص القران والسنة اذا عارضها
وربما قالوا الاصول اذا كثرت صارت بمنزلة خبر المتواتر وخبر التواتر اذا عارضه
خبر الواحد يقدم عليه **والجواب** انا لا نسلم ان هاهنا قياسان حتى يرجع الى الترجيح
احدهما على الاخر لان القياس مع وجود النص عندنا باطل فلا يصح هذا الترجيح
وجواب اخر ان هذا يبطل بنص السنة اذا خالفه مقتضى العقل في براءة الذمة
بالعقل فان براءة الذمة لا تحتمل الا وجها واحدا وخبر الواحد يحتمل السهو
ومع ذلك يقدم على براءة الذمة واما قولكم انها اذا كثرت صارت بمنزلة الخبر
المتواتر فليس بصحيح بدليل انه لا يترك الخاص من القران ولا اخبار التواتر ولو كانت
بمنزلة الخبر المتواتر لعارضت الخبر المتواتر ونص القران كسائر اخبار التواتر
واحتج اصحابنا بان قالوا الاصول اذا ثبتت متفقة على امر دلت على حكمة العلة قطعا
ويقينا فلو قبلنا خبر الواحد في مخالفتها لنقضنا العلة وصاحب الشرع لا
يناقض علله ولا نستعبد بعلل متناقضة فيجب ان يحمل خبر الراوي على انه
شبهة كما رددنا الاخبار التي تخالف ادلة العقل التي يتعلق بها المشبهة
واهل البدع وقلنا هي موضوعة **والجواب** انا لا نسلم ان مع مخالفته النص تكون
علة صاحب الشرع فيجب ان ينتقض العلة حتى يمتنع عنها التناقض ثم يبطل به
اذا عارضه نص كتاب او خبر متواتر فانه يؤدي الى نقض علة صاحب الشرع
ومع ذلك يقدم النص المتواتر عليها وخالف هذا ما ذكروه من ادلة العقل فان الزيادة
فيها لا يجوز لانه لا يكون الاشيا واحدا وهاهنا يمكن ان يراد فيها وصف اخر فلا
يقول انها علة حتى يراد فيها وصف اخر بمقتضى هذا النص حتى يجمع بينها وبين النص
وتسميته علة حقيقة **فصل** اذا روى اثنان خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانفرد احدهما بزيادة وكان ثقة قبلت منه الزيادة ووجب العمل بها وذهب اصحاب
ابي حنيفة الى ان الزيادة لا تقبل اذا لم ينقلها ناقل الاصل وان كان ثقة وذكروا

ذلك في حديث الاوسق حيث رويناه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فيما سقت
السماء العشر وفيما سقي بنضح او غرب نصف العشر اذا كان خمسة اوسق فقالوا قوله
اذا كان خمسة اوسق زيادة لم ينقلها ناقل الاصل لان الحديث رواه جماعة ولم يذكروا
هذه الزيادة فلا نقبلها **والدليل** على صحة مذهبنا وانما قبلنا ان الزيادة لا
تنافي المزيد عليه فهي بمنزلة ان ينفرد احدهما عن الاخر بزيادة حديث اخر لا يرويه
الاخر ويدل عليه انه يجوز ان يكون احدهما سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اوله الى اخره والاخر سمع بعضه او احدهما حفظ الحديث كله ولم يحفظه
الاخر الا بعضه ولا يجوز رد الزيادة بالشك ويدل عليه ان الخبر كالشهادة
ثم في الشهادة لو شهد رجلان بالف وشهد اخر بخمسمائة لا يسقط الزيادة
اذا كان الشاهد عدلا وكذلك في الخبر ويدل عليه انه لو كان ما ينفرد به احدهم
لا يقبل لوجب الا يقبل ما ينفرد به ابي وابن مسعود في القران لانهما انفردا منها
وزيد عن سائر الصحابة **واحتج** المخالف بانهما اشتركا في السماع فلو كانت الزيادة
صحيحة لاشتركا في النقل **قلنا** يبطل بما ذكرناه من الشهادة على انا لا نعلم
انهما اشتركا في السماع لانه يجوز ان يكون احدهما بعيدا فسمع بعضه
دون البعض والاخر قريبا فسمع الحديث جميعه او يكون احدهما حضر المجلس
من اول الخبر الى اخره والاخر سمع اخر الحديث لانه حضر في اخر المجلس **وجواب**
اخر انهما وان كانا مشتركين في السماع الا ان احدهما يجوز ان ينسى دون الاخر وليس
شرط الاشتراك في السماع ان يشتركا في النسيان والذكر **احتج** اصحابنا بان قالوا في قول
المقومين يرجع الى قول من يقوم بالاقل وكذلك هاهنا مثله **قلنا** ان كان في قول
المقومين اخذنا بالاقل ففي الشهادة اخذنا بالاكثر **وجواب اخر** ان هذا يخالف
التقويم لان قول المقومين في الزيادة معارض لان كل واحد منهما يقول عرفت
السلعة وحال السعر والسوق فلا تساوي الا كذا واحدهما يكذب صاحبه في
الزيادة فتعارض قولهما وهاهنا من مسالتنا ان يكذب كل واحد منهما صاحبه بان
يقول حضرت المجلس من اوله الى اخره في الوقت الفلاني في الموضع الفلاني ولم يذكر الا
هذا القدر وهذه الزيادة فلا اصل لها ويقول الاخر حضرت المجلس في ذلك الموضع في ذلك
الوقت وذكر هذا الحديث هكذا اختلاف ما يقول الحنبلية تقول لا تثبت الزيادة

لتعارض قول الراويين فيها وفي مسئلتنا الاخر ولحديثهما اصلحيه في الزياده فوجب
قبولهما احتج ايضا بان ما اتفقوا عليه من الخبر متيقن وما زاد مشكوك فيه فلا يترك
اليقين بالشك والجواب انا لا نسلم انه مشكوك فيه لان الراوي ثقة فالظاهر انه يحفظ
ثم هذا يبطل بما اذا اشتركا في نقل حديث وانفرد احدهما بحديث اخر ويبطل
بالشهادة اذا شهد اثنان بالف واخران بخمسمائة فان ما اتفقوا عليه متيقن وما زاد لا
نقول انه مشكوك فيه نتركه احتج ايضا بان قال اذا انفرد واحد من الجماعة بزيادة
فقد خالف اجماع اهل الصنعه فوجب ان لا يجوز كما لو روى خبرا واجمع المسلمون
على خلافه والجواب ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لاجماع الامة فقد اجمعوا على
نسخه او كذبه فانه لا اصل له فصار ذلك قدحا فلم يقبل لهذا المعنى فاما هذه الزيادة
فلم يجمع اهل الصنعه على بطلانها وحدها وذلك لا يوجب تركها وجواب اخر
ان هناك الخبر ينافي ما اجمعوا عليه وها هنا الزيادة لا تنافي المزيد احتج ايضا بان قال
لو كانت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اختص بها واحد من الصحابه لان ذلك تعريضا
للباقين للخطا وذلك لا يجوز والجواب انه يحتمل انه ذكر ذلك للجميع غير ان البعض
نسي وبعضهم ذكر وبعضهم لم يستمع لبعدهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم او لحق
اول الخبر دون اخره او اخره دون اوله او قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس
اخر لان الحاجة قد دعت الى بيانه ولم تكن داعية الى بيانه في المجلس الاول وتاخير
البيان عن وقت الحاجة جائز فبطل ما قالوه احتج ايضا بان قال الزياده قد يدرجها
الراوي في متن الخبر وليست منه ولا نامن ان يكون من كلام الراوي ادرجها
في الحديث فلا يجوز ان نجعلها في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشك قلنا
لا يخلو هذا الراوي اما ان يدرجها في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم عامدا او ساهيا
ان كان عامدا فذلك قدح فيه ونحن لا نقبل الزيادة الا من ثقة مامون لا يزيد في كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لو جاز ان نجعل هذا طريقا لرد هذه الزياده لجاز ان
نجعل طريقا لرد خبر الواحد راسا كما قالت الرافضة فان من لا دين له كما
يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ليس منه فقد يضع عليه من الاحاديث ما لم يقله
فوجب ان نقول ان خبر الواحد لا يقبل وان كان على سبيل السهو والغلط فالظاهر

منه السلامة والصحة وعدم السهو والغلط ثم هذا يبطل على خبر الواحد فان
الراوي كما يغلط بضم هذه الزياده الى المتن على سبيل الغلط فقد يغلط باسناد
ما سمعه من الصحابي الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم لا يجعل ذلك طريقا الى رد الخبر
المسند فكذلك الزياده مثله فان قيل انما نضيفها الى الخبر على سبيل
البيان والتفسير والجواب ان عندكم لا فرق بين زيادة هي مستقلة بنفسها
وبين زيادة هي بيان وتفسير ثم اصحاب الحديث يحترزون في رواية الاخبار
الى حد لا يبدلون واوا بفاء ولا فاء بواو وان كان ذلك لا يغير المعنى فلا
يظن بهم انهم يدرجون كلامهم في متن الخبر ما ليس منه وينسبونه
الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم الاصل عدم هذه الاضافة فمن ادعى هذه الاضافة
احتاج الى دليل فصل الحديث الواحد اذا اسنده بعض الرواة وارسله
البعض لا يكون ارسال من ارسله علة في اسناد من رفعه وقال بعض اصحاب
الحديث ان ذلك يقدح في المسند والمرفوع ويوجب ضعفا فيه وتوقفا
والدليل على صحة مذهبنا ان من ارسله منهما يجوز ان يكون قد اغفل من
سمع منه واختار ارساله لغرض والذي وقفه يجوز ان يكون قد سمع
فتيا الصحابي عن نفسه ولان من عنده حديث يرويه تارة ويسنده
وتارة يفتي به بنفسه فلا يجوز ان يوجب ذلك رد ما اسنده الثقه
احتج المخالف بانه لو كان هذا مسندا او مرفوعا لشاركه الاخر في اسناده ورفعه
كما شاركه في سماعه والجواب انه يجوز ان يكون قد ارسله ووقفه لما ذكرنا فلا يجوز
ان يجعل ذلك قدحا في خبره فصل المراسيل ضربان مراسيل الصحابه ومراسيل غيرهم فاما
مراسيل الصحابه فمقبوله وقال ابو اسحق الاسفرايني مراسيل الصحابه غير مقبوله والصحيح
انها مقبوله لان عندنا المرسل انما لم يقبل لان الرجل المتروك الوسط مجهول العدالة
ويجوز ان لا يكون عدلا مرضيا فلا يقبل خبره لهذا المعنى وهذا المعنى غير موجود في
الصحابه لانهم اجمع مرضيون عدول قد اثنى الله تعالى عليهم ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز
ان يكون من اشباههم غير مقبوله وانما هذا ياتي على قول من يقول ان في الصحابه من لا يقبل

شهادته وهم المعتزلة ونحن لا نقول ذلك وننكر على من قال ذلك وأما مراسيل
غير الصحابة فقد قال الشافعي مراسيل ابن المسيب عندي حسنة فمن أصحابنا من جعل هذا
قولا للشافعي وجعل مراسيل ابن المسيب على قولين أحدهما أنها غير مقبولة كمراسيل غيره
والثاني أنها مقبولة لأنها فتشت فوجدت مسانيد كلها إلى الصحابة ومن أصحابنا من قال
الشافعي أنها حسنة وأراد بذلك استئناسا بها لا احتجاجا وعلى هذا يرجح بها ولا يستدل بها
وذهب أصحاب مالك وأبي حنيفة وأكثر الأصوليين إلى أنها حجة وربما قال بعضهم
أنها أقوى من المسند وهو قول المعتزلة وقال عيسى بن أبان تقبل مراسيل الصحابة
والتابعين وتابعي التابعين ولا تقبل مراسيل من بعدهم إلا أن يكون إماما **والدليل**
على صحة مذهبنا ما استدل به الشافعي رحمه الله وهو أن الخبر كالشهادة بدليل أن العدالة
معتبرة في كل واحد منهما ثم لم يقف الإرسال في الشهادة صحتها فكذلك في الخبر **فإن قيل**
الشهادة آكد من الخبر ألا ترى أن الشهادة لا تقبل من العبيد ولا من شهود الفرع
مع القدرة على شهود الأصل والأخبار تقبل وكذلك العدد لا يعتبر في الرواية ويعتبر
ذلك في الشهادة فاعتبار الشهادة بالرواية باطل **قلنا** إن افترقا فيما ذكرتم إلا أنهما
في اعتبار العدالة يستويان ونحن تكلمنا في معنى يتعلق بالعدالة لأن الرجل الذي أرسله في
الوسط يشك في عدالته لجهالته وإذا استويا في العدالة والحكم المتنازع فيه
وهو نفس العدالة فلا نبالي بافتراقهما في أسباب وراء ذلك **فإن قيل** الظاهر أنه لم
يرو ذلك إلا عن عدل **والجواب** عنه ما ذكرناه في دليلهم **احتج** المخالف بأن قال الإرسال
فأشبه إرسال ابن المسيب وإرسال الصحابة **والجواب** أن مراسيل ابن المسيب لنا فيها طريقان أولا
نسلم وإن سلمنا فلأنها فتشت فوجدت مسانيد إلى الصحابة وهذا لا يوجد في مراسيل غيره
فافترقا وأما مراسيل الصحابة فلا نسلم على قول أبي إسحاق الإسفراييني رحمه الله وإن سلمنا
على الصحيح فلأن الصحابة كلهم عدول وليس فيهم من لا يقبل خبره فإن إرسال الصحابي لا يشكك
في عدالة من يروي في الوسط بخلاف غيره **فإن قيل** فيجب أن يقول في الصحابي إذا
أرسل الشهادة يقبل منه ذلك قال الإمام رحمه الله ويحتمل عندي أنه يقبل إرسال الصحابي
في الشهادة أيضا **احتج** أصحابنا بأن قال الراوي يرسل الحديث لثقته بصحته وثبوت طريقه ولهذا
روي عن إبراهيم أنه قال إذا رويت عن عبد الله بإسناد فقد حدثني عنه واحد وإذا أرسلت
فقد حدثني جماعة وروى الحسن حديثا وأرسله فسئل عنه فقال حدثني به سبعون بدريا
فدل على أن المرسل كالمسند وأقوى منه ومن هاهنا قال أصحاب أبي حنيفة يقولون إن المرسل أقوى
من المسند **قلنا** يجوز أن يكون إرساله لما ذكرتم ويجوز أن يكون لأنه نسي الراوي الذي روى عنه

وهذا

وهذا هو الظاهر لأن الثقة إذا كان من نيته إسناد الحديث قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن حفظه أسند الحديث وأيضا فإنه يجوز أن يكون قد أغفل ذكر المروي
لأنه استنكف من الرواية عنه وإذا احتمل هذا سقط ما قلتم وعلى أن الثقات يقدرون على أنه
أن يثبتوا أن الظاهر أنه لم يرو إلا عمن هو عدل عنده فليس إذا كان عدلا عنده يثبت
يدل على أنه عدل فيجب أن يبينه لنا حتى ننظر في حاله **احتج** أصحابنا بأن قال الظاهر أنه
لا يرسل الحديث إلا بعد صحة الحديث لأنه متى شك في إسناده يبينه حتى لا يلزمه عهدته
فلما رأيناه أرسل دل على صحة الحديث **والجواب** أنا قد بينا أنه يحتمل أن يرسل لما
ذكروه ويحتمل لما ذكرناه من النسيان وغيره والجميع هاهنا متعارض فلا يصح حمل
الأمر على أحد الوجهين دون الآخر على أن هذا كله يبطل بالشهادة فإنه إذا لم يسم شاهد
الأصل لم يصح شهادته وإن كان الظاهر أنه ما ترك التسمية إلا لصحة الأمر عنده
احتج أصحابنا بأن قال المروي عنه لا يخلو إما أن يكون على صفة تقبل خبره أو لا تقبل خبره
لا يجوز أن يكون على صفة لا تقبل خبره لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الإرسال
عنه يقدح في دين الراوي حتى لا يقبل مسنده لأنه قد غرر في الرواية ولما قبل مسنده
دل على أن إرساله يجوز عمن روى عنه وإذا كان عمن يجوز الرواية عنه وجب قبوله
والصحابة **والجواب** أنه يجوز أن يكون على صفة لا تجوز الرواية عنه ولا يكون ذلك
قدحا في الراوي عنه لأنه يجوز أن يكون جاهلا بحاله أو كان ممن يعتقد صحته أو يكون
مرضيا عنده وهو غير مرضي عند غيره ويجوز أن يكون قد نسي اسمه ومع هذه الأمور
المحتملة لا يقدح في عدالته ولا يسقط مسنده **وجواب آخر** أن الثقة قد يروي عن المروي
عنه مرضيا عنده وليس إذا كان مرضيا عنده يجب أن يكون مرضيا عندنا فالاحتياج
إلى أن ننظر في حاله ونعلم موجب حاله **وجواب آخر** أن هذا إن لزمنا في الأخبار لزمكم
في الشهادة وكل جواب لكم عن الشهادة فهو جوابنا عن الخبر **احتج** أصحابنا بأن من قبل مسنده
قبل مرسله كالصحابة **والجواب** عنه ما تقدم **احتج** أصحابنا بأن قال لو لم يكن المراسيل حجة
لما استعملت وأثبتت في الكتب **والجواب** أنه يجوز أن يكون كتبوها للترجيح والتمييز عن
المسند كما دونوا رواية الفساق ومن لا يقبل خبره ليتميز عن الصحيح ولا حجة فيه ولهذا
قال الشعبي حدثني الحارث الأعور وكان من جملة الكذابين ولأنه يبطل برواية المنسوخ من الأحكام
فإنهم كتبوها واشتغلوا بها وإن لم يكن معمولا بها **احتج** أصحابنا بأن قال الظاهر من

الراوي أن لا يكتب الحديث إلا عن من ثبتت عدالته وان تضبت طولقته ولهذا
وحكي أن من كان ثقة من مشايخ الرواة تزاحم الناس عليه للرواية ومن كان
مجروحاً أو ضعيفاً لا يكتبون عنه قلنا أصحاب الحديث يكتبون عن الجميع
ولهذا روي عن ابن سيرين أنه قال ما يحدثني ولا حدثني عن رجلين من أهل البصرة الحسن
وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا وهذا ليس بقادح في أبي العالية وأبي الحسن
وإنما أخبر أنهم يأخذون الحديث عن كل أحد ثم يتأملونه على حسب ما يرونه
وعلى أنه يجوز أن يكون مرضياً عنده وليس بمرضي عندنا فلا يجب العمل به بالشك

فصل إذا قال أخبرني الثقة عن فلان فلا يخلو إما أن يكون قد عرف من عادة هذا
المحدث أنه إذا قال أخبرني الثقة ويريد به رجلاً بعينه كالشافعي فإنه يقول أخبرني الثقة
ويريد به أحمد بن حنبل فإنه ينظر في حال هذا الثقة فإن كان ثقة عندنا كما سماه قبلنا حديثه
وإن لم يكن عندنا ثقة لم نقبل خبره وأما إذا كان لا يعرف من عادته أنه يريد رجلاً بعينه
فحكمه حكم المرسل فلا يجوز العمل به لأن أكثر ما فيه أنه ثقة وليس إذا كان ثقة عنده يجب
أن يكون ثقة عندنا لأن الناس في أسباب الجرح والتعديل يختلفون فلا بد أن يكون قد
وثقه برأيه واجتهاده وليس بثقة عندنا فلا بد من تعيينه والنظر في حاله

فصل وأما العنعنة وهو أن يقول أخبرني فلان عن فلان فعندنا حكمه حكم المسند لأن الظاهر أنه فيما قال
عن فلان أنه قد سمعه منه متصلاً كما لو قال أخبرني أو حدثني أو سمعت وقال بعض أصحاب
الحديث لا يعمل به لأنه يحتمل الإرسال والإسناد ولا يعلم ذلك فوجب التوقف
وهذا غير صحيح لأن الظاهر الإسناد فوجب أن يقبل

فصل وأما إذا قال أخبرني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فإنه ينظر فيه فإن عين الجد وسماه فلا إشكال إلا أن
سمى الجد الأدنى وهو محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فيكون مسنداً وأما إذا لم يسمه
وأطلق ذلك فيحتمل أن يروي عن جده الأدنى فيكون مرسلاً ويحتمل أن يروي عن جده
الأعلى فيكون مسنداً ولا يعلم ذلك فيجب التوقف فيه ولا يجب العمل به

باب صفة الراوي ومن يقبل خبره ومن لا يقبل

يجب أن يكون الراوي عند السماع ضابطاً مميزاً يعقل ما يسمع فأما الطفل والمجنون
فإنه لا يصح سماعهما لأنهما لا يضبطان ما يسمعانه وأما البلوغ فليس بشرط في السماع
بل إذا كان ضابطاً مميزاً صح سماعه وإن لم يكن بالغاً وقال بعض الناس يجب أن يكون

بالغا

بالغاً عند السماع وهذا غلط لأن الناس قد أجمعوا على أخبار أصاغر الصحابة كابن
عباس والنعمان بن بشير وابن الزبير وغيرهم ممن سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير
ودل على أن البلوغ ليس بشرط ولأن الاعتبار بحال الرواية لا بحال العقد فيها فقوله وأما
حالة السماع فلا يفتقر إلى القول وفهمه لفهم البالغ وأيضاً فإن ما يحمل من الشهادة
في حال الصغر يصح بدليل أنه يقبل منه في حال البلوغ وإذا جاز ذلك في الشهادة
ففي الرواية أولى لأن الشهادة آكد من الرواية بدليل أنه يعتبر فيها العدد والحرية والذكورية
ولا يعتبر ذلك في الرواية

فصل وينبغي أن يكون عدلاً مجتنباً للكبائر متنزهاً
عن كل ما يسقط المروءة من المجون والسخف والأكل في السوق والبول في قارعة
الطريق لأنه إذا كان ممن يرتكب الكبائر أو تتكرر منه الصغائر أو كان ساقط
المروءة لا يؤمن أن يتساهل في رواية ما لا أصل له ولهذا رد أمير المؤمنين علي عليه السلام
حديث أبي سنان الأشجعي وقال أعرابي بوال على قدميه

فصل ويجب أن يكون
مأموناً ولا يكون كذاباً ولا ممن يزيد في الحديث ما ليس منه فإن عرف
بشيء من ذلك لم يقبل حديثه لأنه لا يؤمن أن يضيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم
يقله أو يضيف إلى خبره ما ليس منه

فصل ولا يكون مبتدعاً فإن كان
مبتدعاً كالخوارج والمعتزلة مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما نظر
فيه فإن كان داعية إلى البدعة لم يجز قبول خبره قولاً واحداً لأنه لا يأمن أن يضع على
بدعته حديثاً يوافق به ما هو عليه ليدعو الناس إليه وإن لم يكن داعياً إلى بدعة
ففيه وجهان أحدهما يقبل حديثه إذا كان ثقة مأموناً وقال بعض أصحاب الحديث لو رددنا
حديثهم لخربت الكتب يعني كتب الحديث لأنهم قد أكثروا من الرواية والثاني وهو
الصحيح أنه لا يقبل أخبارهم لأن أخف ما فيه فسقهم بالبدعة التي يتدينون بها ولهذا
رددنا شهادتهم ولا يجوز قبول أخبارهم مع الحكم بفسقهم ولأنا إذا لم نقبل
خبرهم في الشهادة على باقة بقل فلأن لا نقبل خبرهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الدماء والفروج أولى

فصل ويجب أن لا يكون مدلساً والمدلس هو أن يروي
عن من لم يسمع منه يوهم أنه قد سمع منه أو يروي عن رجل يعرف بلقب أو اسم فيعدل
عن ذلك إلى ما لا يعرف من أسمائه يوهم أنه غير ذلك الرجل المعروف فإن كان مدلساً
لم يقبل خبره وقال كثير من أهل العلم يكره ذلك غير أنه لا يقدح في عدالته وهو قول بعض

اصحابنا لانه لم يصرح بالكذب وانما عرض بما قصده والتعريض لا يجرح ولهذا
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والصحيح
انه لا يقبل خبره لانه غير مقبول لان العدول عن الاسم المشهور الى غيره تغرير
بالرواية عمن هو غير مرضي فوجب التوقف في حديثه **فصل** ويجب ان يكون
ضابطا حال الرواية محصلا لما يرويه واما اذا كان مغفلا لم يقبل خبره لانه لا يامن
ان يروي ما لم يسمعه وان كان له حالة غفلة وحالة تيقظ فما يرويه في حال
تيقظه مقبول وما يرويه في حال الغفلة مردود فان روي عنه حديث ولم يعلم انه
روي عنه وهو في حال التيقظ او في حال الغفلة وجب التوقف فيه لانه لا يامن
من ان يكون رواه في حال الغفلة فلا يجوز العمل به

باب القول في الجرح والتعديل

وجملته ان الراوي لا يخلو اما ان يكون معلوم العدالة او معلوم الفسق او مجهول
الحال لا يدرى انه عدل او غير عدل فان كان معلوم العدالة كالصحابة والتابعين مثل
الحسن البصري وعطا والشعبي والنخعي واجلا الفقها كمالك وسفيان وابي حنيفة
والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وداود ومن يجري مجراهم والكبار من اصحاب
الحديث كالبخاري ومسلم وابي داود ويحيى بن معين ومن يجري مجراهم فان هؤلاء
كلهم يجب قبول خبرهم من غير البحث عن حالهم فانه قد ثبتت عدالتهم فلا يحتاج
الى تعرف حالهم ثانيا كالحاكم اذا ثبت عنده عدالة شاهد فانه لا يحتاج الى البحث في
كل وقت والصحابة كلهم عندنا عدول الا من ظهر منهم ما لا يقبل خبره وقال بعض المبتدعة من
المعتزلة ان فيهم من لا تقبل شهادته ولا خبره ويروى ذلك عن واصل بن عطا فانه قال
ذلك وقال القاضي ابو بكر الباقلاني قد اطلقوا هذا القول في طلحة واكابر الصحابة
وهذا قول عظيم في السلف والدليل على عدالتهم ان الله تعالى قد اثنى عليهم في مواضع
من كتابه فقال كنتم خير امة اخرجت للناس وقال رحما بينهم تراهم ركعا
سجدا وغير ذلك من الايات وقد اثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خير القرون الذين
بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الامثل فالامثل وقال اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واذا ثبتت عدالتهم بنص القران والسنة فلا يزول الا بدليل
ولانه لم يظهر فيهم معصية توجب رد اخبارهم واما ما جرى بينهم من حروب كانوا فيها
متاولين ولهذا خفي ذلك على كثير من الصحابة مثل سعد بن ابي وقاص فانه دعاه علي عليه السلام
الى نصرته فقال اعطني سيفا يعرف الحق والباطل فلما بلغ ذلك الى معاوية كتب الى سعد بهذه الابيات

الا يا سعد قد اظهرت شكا وشك المرء في الاحداث داء
على اي الامور وقفت حقا يرى او باطلا فله دواء
وقد قال النبي وحد حدا يحل به من الناس الدماء
ثلاث قاتل عمدا او زان ومرتد مضى فيه القضاء
فان يكن الامام يلم منها بواحدة فليس له ولاء
والا فالذي تعلوه فقاتله وخاذله سواء
فهذا حكمه لا شك فيه كما ان السماء هي السماء وخير القول ما اوجزت فيه
وفي تطويلك الاعياء ابا عمرو وكم بك من رجال يدلوهم فيه الرثاء فاما ان ابيت فليس
بيني وبينك حرمة ذهب الوفاء ثم قال اذا اجتمعت قريش على سعد من الله العفاء
فاجاب سعد عن ابياته بابيات منها
ايدعوني ابو حسن علي فلم ارد عليه ما يشاء
وقلت له اعطني سيفا بصيرا تميز به العداوة والولاء
وروي عن محمد بن مسلمة
انه لما دعاه علي الى نصرته قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا ذهبت الى قتال
المسلمين فاكسر سيفك وقد كسرت سيفي فقال له علي عليه السلام اقم على هذا
فكنه ومثل عبد الله بن عمر فانه تورع عن ذلك ومثل جماعة من اصحاب ابن مسعود
فانهم قالوا يا امير المؤمنين ولو من هذا الحديث شي فبعثهم الى حدود وكان الثغر
بوصيد يعدون ويروى عن علي انه قال لله در منزل نزله سعد بن مالك ان كان
ذنبا فذنب صغير وان كان اجرا فاجر عظيم واذا خفي ذلك عن هؤلاء السادة من
الصحابة ولم يعرفوا المحق من المبطل ولم يحكموا بفسق واحد وهم مشاهدون
للقصة فلا يجوز ان يبين لمن بعدهم من هؤلاء المبتدعة الذين نشاوا بعد ذلك ونحن
نستعيذ بالله من ذلك ونسئله العصمة من مثل ذلك القول **فصل** واما ابو بكرة ومن جلد معه
في القذف فان اخبارهم مقبولة لانهم لم يخرجوا القول مخرج القذف وانما اخرجوه مخرج
الشهادة وجلدهم عمر اجتهادا فلا يجوز رد اخبارهم **فصل** واما من كان
معلوم الفسق فانه لا يقبل خبره سوا كان فسقه بتاويل او بغير تاويل والدليل عليه قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولانه اذا لم يخرجه التاويل من كونه كافرا او فاسقا
لم يخرجه من ان يكون مردود الخبر **فصل** واما اذا كان مجهول الحال فانه لا يقبل
خبره حتى تثبت عدالته وقال اصحاب ابي حنيفة يقبل اذا عرف اسلامه **والدليل**

على صحة مذهبنا ان كل خبر لا يقبل من الفاسق لا يقبل من مجهول العدالة اصله
الشهادة ويدل عليه انا لو قبلنا ذلك منه وهو مجهول العدالة لم نامن ان يكون من
اهل البدع يضعون الاخبار ويروونها على ما يوافق دعواهم فتنتشر البدع ويكثر
الفساد وهذا لا يجوز احتج المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم قال للاعرابي الذي
شهد عنده بالهلال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فامر بالصوم ولم
يسال عن عدالته الجواب انه يحتمل ان يكون قد عرف عدالته من قبل ثم نسال احتج
ايضا بان الاصل في المسلمين العدالة فوجب ان يحمل الخبر عليه قلنا لا نسلم بل
الاصل في الصبيان عدم العدالة لانه التحصيل والعقل عند البلوغ يحتمل ان يكون
عدلا ويحتمل ان يكون فاسقا فوجب التوقف فيه حتى يعلم باطن الحال ولان هذا يبطل
الشهادة فانها لا تقبل من المجهول وان كان الاصل في الناس العدالة فسقط
ما قالوه فصل ويجب البحث عن العدالة الباطنة كما يجب في الشهادة ومن اصحابنا
من قال يكفي السؤال عن العدالة الظاهرة فان مبناه على الظاهر وحسن الظن ولهذا يجوز
قبوله من العبيد والنساء والواحد بخلاف الشهادة فصل اذا اشترك رجلان في الاسم
والنسب واحدهما عدل والاخر فاسق فروي خبر عن هذا الاسم لم يقبل حتى يعلم
انه من العدل لانهما اتفقا في الاسم والنسب فلا نامن ان يكون عن الفاسق
والعدالة شرط في العمل بالحديث فلا يجوز ان يجب العمل والشرط لم يوجد فصل ويثبت
الجرح والتعديل بواحد ومن اصحابنا من قال لا بد من اثنين كما قلنا في تزكية الشهود فاذا لا
يكفي فيها واحد فكذلك ها هنا مثله والاول اصح لان اصل الخبر يقبل من الواحد فكذلك التزكية
فيه كانت مقبولة من الواحد بخلاف الشهادة فانها لا تقبل من واحد فلذلك الشهادة فيها
لا تقبل من واحد فصل ولا يقبل التعديل الا ممن يعرف شروط العدالة وما الفسق به
الانسان وما لا يفسق لانا لو قبلنا ممن لا يعرف لم نامن ان يشهد بعدالته وهو فاسق
من حيث لا يعلم وكذلك لانا نامن ان يشهد بفسقه وهو عدل فصل ويكفي في التعديل
ان يقول هو عدل ومن اصحابنا من قال لا بد ان يقول هو عدل علي ولي وهذا غير صحيح لانه
عدل في الجميع ولا يحتاج الى التصريح به والدليل على انه لا يحتاج الى ذكر ما صار به عدلا
انا لا نقبل التعديل الا ممن يعرف شروط العدالة والفسق فلا يحتاج الى ذكر ما صار به عدلا
لانه ما حكم بعدالته الا وقد وجد فيه شروط العدالة فصل ولا يقبل الجرح الا مفسرا
فاما اذا قال هو ضعيف او فاسق لم يقبل ذلك ولا يسقط به عدالته وقال ابو حنيفة اذا قال

هو فاسق

هو فاسق قبل من غير تفسير وهذا غير صحيح لان الناس يختلفون فيما يجرح به المخبر
فربما اعتقد في شيء انه يجرح وليس بجرح عندنا فوجب بيانه فان عدله رجل وجرحه
اخر قدم الجرح على التعديل لان مع شاهد الجرح زيادة علم فقدم على المزكي فصل
اذا روى عن المجهول عدل لم يكن ذلك تعديلا له ومن اصحابنا من قال ان ذلك تعديل للمجهول
والدليل على صحة مذهبنا ان شهادة شاهد الفرع لا تدل على عدالة شاهد الاصل
فكذلك عدالة الراوي لا تدل على عدالة المروي ويدل عليه ان العدل قد يروي عن الثقة وعمن
ليس بثقة ولهذا روي عن الشعبي انه قال حدثني الحرث الاعور وكان كذابا فاذا
كان ذلك عادة لاصحاب الحديث لم يجز ان يجعل ذلك تعديلا احتج من خالف بان قال
هذا المجهول لو لم يكن ثقة لبين هذا العدل في الرواية عنه كما بين الشعبي لان السكوت
عن ذلك تغرير والمسلمين [illegible] على انه عدل والجواب انه يحتمل ان يترك البيان لعدالته
ويحتمل ان يترك لانه لا يعرفه وهو ممن يحمل الناس على العدالة ويحتمل ان يترك البيان
لانه احتاط الفقيه الذي يعمل بخبره في حاله واذا احتمل ترك البيان لهذه الوجوه
لم يدل على العدالة وجواب اخر ان الشهادة فيه انه يدل على عدالته عنده وليس اذا
كان عدلا عنده ما يدل على انه يكون عدلا عندنا فيجب ان ينظر في حاله وعدالته
ولا نكتفي بنظره وتعديله وجواب اخر ان هذا يبطل بشاهد الفرع اذا شهد عن شاهد
الاصل فانه لا يدل ذلك على تعديله وان كان هذا المعنى موجودا فبطل ما قلتم فصل
اذا روى العدل عن المجهول وعمل بمقتضى خبره فانه لا يخلو اما ان يكون قد عمل بمقتضى
خبره وصرح به بان قال عملت بخبره او عمل بمقتضى خبره ولم يصرح بذلك فان لم يصرح به لم يدل
على عدالته لانه لا يجوز ان يكون قد عمل بما يوافق خبره بدليل اخر واما اذا صرح به فانه يكون
تعديلا لهذا المجهول لانه لو لم يكن عدلا عنده لما جاز العدل ان يعمل به

من دليل ظ

باب القول في كيفية الرواية وما يتصل بها

الاختيار في الرواية انه يروي الخبر بلفظه لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه قال ——— الامام رحمه الله وروي بالتشديد والتخفيف والجميع
صحيح قال الامام سمعت القاضي ابا الطيب رحمهما الله يقول رايت النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام فقلت يا رسول الله اي فقيه وقد سمعت انك قلت نضر الله امرا ورويته بالتشديد
فقال هكذا قلت قال وكان القاضي ابو الطيب يقول فرحت حيث قال اي فقيه فافرحني

عليه فاما اذا اراد الروايه على المعنى فان كان ممن لا يعرف معنى الحديث لم يجز
لانه لا يامن ان يبدل اللفظ بلفظ يغير معنى الحديث وهو لا يعلم ذلك وان كان ممن
يعرف معنى الحديث فان كان الحديث بلفظ محتمل لا يجوز ان يترك اللفظ لانه لا
يامن ان يغيره على وجه يخطي مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يوديه وان كان غير
بلفظ محتمل ففيه وجهان احدهما انه يجوز اذا ادى المعنى والثاني لا يجوز والصحيح
هو الاول والدليل على صحته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال
اذا اصبت المعنى فلا باس ويدل عليه ان المقصود هو المعنى دون اللفظ وقد اتحد
المقصود فوجب ان يجوز كما في نقل الشهادات والاثار احتج من نصر القول الاخر
بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع الخبر
وهذا يقتضي حفظ الالفاظ والجواب انه ندب الى ذلك على سبيل الاستحباب
وعندنا الاولى ذلك والدليل عليه انه رغب فيه بالدعا ولم يتوعد على تركه احتج ايضا
بانه لا يامن ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قصد معنى واستعمل فيه لفظا اخر على
سبيل المجاز فينقل الراوي ذلك الى لفظ لا يودي معنى اللفظ الاول والجواب
انه يجوز ذلك لمن يعرف معنى الحديث ولا يغيره على وجه يخل بمقصود النبي صلى الله عليه
وسلم فلا يلزم هذا الذي ذكرتم احتج ايضا بان القران لا يجوز نقله على المعنى فكذلك الاخبار
والجواب ان اللفظ مقصود في القران الا ترى انه يثاب على تلاوته ويتحدى به على
السورة بما فيه من النظم المعجز بخلاف مسالتنا فان المقصود بالاخبار المعنى فحسب
وقد ادى ذلك بلفظ يقتضيه احتج ايضا بان قال ربما كان التعبد باللفظ كتكبير
الصلاة لا يودى بلفظ التعظيم لانه يخل بالمقصود قلنا لهذا لا يجوز ذلك الا للعالم
الذي لا يبدل ما كان التعبد فيه باللفظ وانما يبدل الفاظا لا يتعبد بها

فصل

والاولى ان يروي الحديث بتمامه فان روى البعض وترك البعض لم يجز على قول من منع
رواية الحديث على المعنى واما على قول من يقول يجوز نقل الحديث بالمعنى فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال ان كان ذلك في حديث نقله غيره او هو مرة اخرى بتمامه جاز ان
يروي هو البعض ويترك البعض وان كان حديثا ما رواه غيره ولا رواه هو مرة
اخرى بتمامه فالاخلال بالبعض لا يجوز ومنهم من قال ان كان بعضه يتعلق بالبعض لم يجز
لانه يخل بالمعنى ويتغير وان كان كل واحد من اللفظين يودي حكما اخر غير ما
يودي به اللفظ الاخر جاز ان يروي البعض ويترك البعض وهذا هو الصحيح لان

كل

كل واحد من الخبرين مستقل بنفسه فصار كالخبرين من الناس وما يجوز
بكل حال والدليل على فساد هذا انه اذا لم يتعلق بعضه بالبعض كان في ترك بعضه
تغرير لانه ربما عمل بظاهره فيخل بشروط الحكم واذا لم يتعلق بعضه ببعض فهو
كالخبرين

فصل

ينبغي لمن لم يحفظ الحديث ان يرويه من الكتاب فان كان
يحفظه فالاولى ان يرويه من الكتاب لانه احوط وان رواه من حفظه
جاز واما اذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو لا يذكر انه سمع الخبر
فهل يجوز له ان يرويه فيه وجهان احدهما يجوز وعليه يدل قوله في الرسالة
والثاني لا يجوز وهو الصحيح لانه لا يامن ان يكون قد زور على خطه
فلا يجوز الروايه بالشك

فصل

فاما اذا روى عن شيخ ثم نسي الشيخ وانكر
ان يكون روى له ذلك الحديث لم يسقط الحديث وقال الكرخي من اصحاب ابي
حنيفة يسقط الحديث وهذا غير صحيح لان الراوي عنه ثقة ويجوز ان يكون
الشيخ نسي فلا يجوز ان يرد خبر هذا الثقة لامر محتمل وايضا فان نسيانه ليس
اعظم من موته ثم موته لا يوثر في الرواية عنه فكذلك النسيان وايضا فان
هذا اجماع فان من اصحاب الحديث من روى ان سهيل بن ابي صالح روى عنه ربيعة
ابن عبد الرحمن حديث الشاهد واليمين ثم نسيه فكان يقول حدثني ربيعة
عني اني حدثته عن ابي هريرة ولم ينكر ذلك احد من التابعين وصنف الدارقطني
جزءا فيمن روى عمن روى عنه بعد نسيانه وهذا يدل على اتفاقهم على ذلك احتج
المخالف بان قال الخبر كالشهادة ثم انكار شاهد الاصل يبطل شهادة
الفرع فكذلك هاهنا يجب ان يبطل انكار المروي عنه رواية الراوي عنه
والجواب ان باب الشهادة اكد من باب الخبر الا ترى ان شهادة العبد لا
تقبل وكذلك النسا لا تقبل شهادتهن في الحدود والقصاص وتقبل اخبارهن
في الحدود والقصاص ولا تقبل الشهادة من واحد وتقبل الخبر من واحد فدل
على الفرق بينهما

فصل

هذا اذا انكره وقال لا اعرفه فاما اذا قال
المروي عنه كذب الراوي وانا ما حدثته بهذا او انه وضعه علي فان العمل بذلك
الحديث يسقط ولا يكون هذا التكذيب جرحا في الراوي لانه يكذبه الشيخ فهو

أيضا يكذب الشيخ فإن كان يكذب المروي عنه فقد جاء في الراوي فيكذب الراوي
يجب أن يكون قد جاء في المروي عنه

فصل إذا قرأ الشيخ الحديث عليك جاز أن
تقول سمعته وحدثني وأخبرني وقرأ علي سواء قال أدوه عني أو لم يقل وإن أملى الحديث
عليك جاز جميع ما ذكرناه وجاز أن يقول أملى علي لأن جميع ذلك صدق فأما إذا قرأت
عليه الحديث وهو ساكت يسمع لم يجز أن يقول سمعته ولا حدثني ولا أخبرني ومن الناس
من قال يجوز ذلك وهذا خطأ لأنه لم يوجد شيء من ذلك فإن قال له هو كما قرأت عليك
فأقر به جاز أن يقول أخبرني ولا يقول حدثني لأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام
والتحديث لا يستعمل إلا فيما سمعه مشافهة فأما الإجازة لم يجز أن يقول حدثني و
أخبرني ويجوز أن يقول أجازني وأخبرني إجازة ويجب العمل به وقال بعض أهل الظاهر
لا يجب العمل به وهذا خطأ لأن القصد أن يثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فرق
بين لفظه وبين أن يأتي بما يقوم مقامه فأما إذا كتب إليه رجل وعرف خطه جاز أن
يقول كتب إلي وأخبرني في كتابه ومن أصحابنا من قال لا يجوز العمل بالخط حتى يسمع عنه
أنه هو الذي كتب إليه ذلك **والدليل** على جواز أن الأخبار مبنية على الظاهر وحسن
الظن والظاهر صحة ما كتب به فجاز أن يعول عليه في الرواية **احتج** من خالف بأنه لو
كتب إليه بشهادة لم يجز أن يشهد عليه فكذلك إذا كتب إليه بخبر لم يجز أن يروي عنه
والجواب أن باب الشهادة آكد من باب الخبر وقد بينا ذلك في مواضع

باب ما يرد به خبر الواحد

إذا روى الثقة خبرا يرد بأمور منها أن يكون مخالفا لموجبات العقول
مثل الأخبار التي تروى في التشبيه فيعلم بذلك بطلانه وأنه لا أصل له لأن الشرع إنما
يرد بمجوزات العقول فأما بمستحيلات العقول فلا وإذا ورد شيء من ذلك ولم يمكن
تأويله نعلم أنه موضوع ولذلك يروى أن حماد بن زيد قال كان رجل من الزنادقة يضع
الأخبار ويخطها في أجزائه بخط يشبه خطه فكانت تروى عنه ويقال إن أكثر ما يروى
من التشبيه هو الذي وضعه **قال** الإمام رحمه الله يروى أن بعض الزنادقة استسلم
وكان يقول استقصوا في الرواية فإني وضعت الحديث على الشرع وأنا الآن في طلبها فكلما
وجدت شيئا خرقته **قال** الإمام رحمه الله سمعت أن ما هم أحد بالكذب على رسول الله
صلى الله عليه وسلم إلا فضحه الله قبل كذبه ومنها أن يكون مخالفا لنص كتاب أو
سنة متواترة على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال فيعلم بذلك أيضا أنه كذب وأنه لا
أصل له أو هو منسوخ لأن ما يقتضيه كتاب الله عز وجل والسنة المتواترة معلوم من دين الله

ضرورة فلا يجوز أن يرد الخبر بخلافه وأيضا فإنه لا يجوز تركه بالظاهر لأن خبر
الواحد ظاهر وما يقتضيه الخبر المتواتر ونص القرآن معلوم والمعلوم يقدم على المظنون
ومنها أن يكون مخالفا للإجماع فيعلم بذلك أنه منسوخ أو لا أصل له لأن ما
دل عليه إجماع الأمة معلوم يوجب العلم ويقطع العذر فصار كما لو ثبت بنص القرآن
أو السنة المتواترة ومنها أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه
فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل ثم ينفرد الواحد بروايته وعلمه دون
الباقين وذلك مثل أن يقول واحد يوم الجمعة وقع الخطيب من المنبر واندقت رقبته
وينفرد به هو دون الخلق العظيم الذين حضروا معه عند الخطيب أو يقول دخل في محفل
حفلا وقتل في المحفل وما أشبه ذلك فيقطع بكذبه ومنها أن ينفرد برواية ما
جرت العادة أن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية
فأما إذا ورد مخالفا للقياس أو مخالفا لما تعم به البلوى لم يرد وقد بينا الكلام في ذلك
فأغنى عن الإعادة

فصل فأما إذا انفرد بنقل حديث واحد لا يرويه غيره لم
يرد خبره وكذلك إذا انفرد بإسناد ما أرسله غيره أو وقفه غيره أو انفرد بزيادة
لا ينقلها غيره فلا يرد وقال بعض أصحاب الحديث يرد وقال بعض أصحاب أبي حنيفة الزيادة
إذا لم ينقلها الكل لم تقبل وهذا خطأ فأما **الدليل** على فساد قول من قال إنه
إذا انفرد بإسناده وأرسله غيره يرد إسناده لأن إرسال غيره أن يكون أرسل منه يجوز
أن يكون قد أغفل من سمع منه أو اختار إرساله لغرض والذي وقفه على الصحابي يجوز أن يكون
قد سمع فتيا الصحابي عن نفسه فإن من عنده حديث تارة يفتي به فيتفقه وتارة يرويه فلا يسنده
فنظر أنه من كلامه فيوقفه عليه فلا يجوز رد ما أسنده الثقة لذلك **احتج** بأنه لو كان
مرفوعا ومسندا لشاركه الآخر في إسناده ورفعه كما شاركه في سماعه **والجواب** أنه يجوز
أن يكون قد أرسله أو وقفه لما قلناه فلا يجوز أن يرد بذلك خبر الثقة وأما **الدليل** على
أصحاب أبي حنيفة حيث قالوا الزيادة إذا لم ينقلها الأصل لا تقبل وقد مضى فأغنى عن
الإعادة فأما إذا روى خبرا ثم أفتى بخلافه فإنه يعمل بخبره ولا يقدح فيه فتياه وقال أصحاب
أبي حنيفة إذا أفتى بخلاف ما روى سقط الاحتجاج بروايته **والدليل** على صحة
مذهبنا أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة وقول الراوي ليس بحجة فلا يجوز أن يترك قول من
قوله حجة بقول من قوله ليس بحجة **احتج** بأن الصحابي مع فضله ودينه لا يجوز أن يترك العمل
بالخبر فيما تركه وعمل بخلافه إلا وقد علم نسخه أو ضعفه فوجب أن يسقط الاحتجاج به
والجواب أنه يحتمل أن يكون قد علم نسخه كما علمتم ويجوز أن يكون قد نسيه

أو تأوله كلا بل ثبت أنه يجوز النسخ وجواب الثاني أن الظاهر أنه لم يسمع ما ينسخه
لأنه لو كان سمع ما ينسخه لرواه حين روى الخبر أو في وقت آخر لأن رواية المنسوخ
من غير الناسخ تغرير ولما لم يروه في حال من الأحوال دل على عدم النسخ

باب القول في ترجيح أحد الخبرين على الآخر

وجملته أنه إذا تعارض خبران لم يخل إما أن يمكن الجمع بينهما أو ترتيب أحدهما على
الآخر وجب الجمع وإن تعذر الجمع بينهما وأمكن نسخ أحدهما بالآخر
فعلى ما نبينه في باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيص بها والتي لا يجوز وإن لم يمكن ذلك
وجب الرجوع إلى وجه من وجوه الترجيح التي نذكرها وجملته أن الترجيح في
الأخبار يدخل في موضعين أحدهما في الإسناد والآخر في المتن فأما الترجيح في الإسناد
فمن وجوه أحدها أن يكون راوي أحد الخبرين صغيرا والآخر كبيرا فيقدم الكبير
لأنه أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته في الإفراد بالحج على رواية أنس وقال إنه كان
صغيرا يتولج على النساء وهن متكشفات وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسيل علي لعابها والثاني أن يكون أحدهما أفقه من الآخر فيقدم على من دونه
لأنه أعرف بالشرع والثالث أن يكون أحدهما أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقدم لأنه أوعى والرابع أن يكون أحدهما مباشرا للقصة أو متعلق القصة به
فيقدم لأنه أوعى من الأجنبي والخامس أن يكون أحدهما أورع وأكثر
والآخر دونه فيقدم لكثرة رواته ومن أصحابنا من قال لا يقدم كما لا يقدم في الشهادة
بكثرة العدد والأول أصح لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو ولهذا
قال الله تعالى أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى والسادس أن يكون أحد
الراويين أكثر صحبة فيقدم لأنه أعرف والسابع أن يكون أحدهما أحسن
سياقا للحديث من الآخر فيقدم لحسن عنايته بالأخبار والثامن أن يكون أحدهما
متأخر الإسلام والآخر متقدم الإسلام فيقدم المتأخر لأنه يحفظ آخر الأمرين من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة والآخر متقدم
الصحبة كابن عباس وابن مسعود فرواية المتأخر تقدم وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لا
يقدم المتأخر لأن المتقدم عاش حتى مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا غير صحيح لأنه وإن
كان قد ساوى المتأخر في الصحبة إلا أن سماع المتأخر متحقق وسماع المتقدم يحتمل

التأخير

التأخير والتقدم وكان تقدم سماع المتأخر أولى ولهذا روي عن ابن عباس أنه قال كنا
نأخذ من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأحدث فالأحدث والتاسع أن يكون
أحد الراويين أشد احتياطا فيما يرويه فتقدم روايته لاحتياطه في النقل والعاشر
أن يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب فيقدم من لم يضطرب
لفظه لأن اضطراب لفظه يدل على ضعف حفظه والحادي عشر أن يكون أحد
الخبرين من رواية أهل المدينة فيقدم على رواية غيرهم لأنهم يرثون أفعال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وسنته إلى أن مات عنها فهم أعرف بذلك من غيرهم والثاني
عشر أن يكون راوي أحد الخبرين قد اختلفت عنه الرواية والآخر لم تختلف عنه
الرواية واختلف أصحابنا في ذلك على وجهين فمنهم من قال تتعارض الروايتان
عمن اختلفت الرواية عنه فيسقطان ويبقى رواية من لم تختلف عنه الرواية
ومنهم من قال ترجح إحدى الروايتين عمن اختلفت عنه الرواية على الرواية الأخرى
برواية من لم تختلف عنه الرواية **فصل** وأما ترجيح المتن فمن وجوه أحدها
أن يكون أحد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس فيقدم
على الآخر لمعاضدة الدليل له والثاني أن يكون أحد الخبرين قد عملت الأمة بموجبه
أولى لأن عملهم به يدل على أن الخبر الآخر منسوخ أولى وهكذا إذا عمل بأحد الخبرين
فهو أولى لأن عملهم به يدل على أنه قد استقر عليه الشرع دونه والثالث أن
يكون أحدهما يجمع النطق والدليل فيكون أولى مما يجمع أحدهما لأنه أبين والرابع
أن يكون أحدهما نطقا والآخر دليلا فالنطق أولى لأن النطق مجمع عليه والدليل
مختلف فيه والخامس أن يكون أحدهما قولا وفعلا والآخر إما قولا أو فعلا فالذي
يجمع الأمرين أولى لأنه أقوى لتظاهر الدليلين وإن كان أحدهما قولا والآخر فعلا
ففيه ثلاثة أوجه وقد مضى الكلام عليه في باب الأفعال والسادس أن يكون
أحدهما قصد به الحكم والآخر لم يقصد به الحكم فالذي قصد به الحكم أولى
لأنه أبلغ في بيان الغرض وإفادة المقصود والسابع أن يكون أحدهما ورد على سبب
والآخر ورد على غير سبب فالذي ورد على غير سبب أولى لأنه متفق على عمومه والوارد
على سبب مختلف في عمومه والثامن أن يكون أحد الخبرين قضي به على الآخر
فالقاضي أولى من المقضي عليه لأنه ثبت له حق التقدم والتاسع أن يكون أحدهما

اثباتا والاخر نفيا فيقدم الاثبات على النفي لان مع المثبت زيادة علم والاخذ
بروايته اولى والعاشر ان يكون احدهما ناقلا والاخر مبقيا فالناقل اولى لانه يفيد
حكما شرعيا والحادي عشر ان يكون في احدهما احتياط فيقدم على الذي لا احتياط
فيه لان الاحوط اشبه بالدين والثاني عشر ان يكون احدهما يقتضي الحظر والاخر
يقتضي الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء والثاني ان ما يوجب الحظر يقدم
لانه احوط وهو الصحيح

باب القول في الاجماع ومعنى الاجماع وابانته

الاجماع في اللغة يحتمل معنيين احدهما الاجتماع على الشيء والثاني العزم من قولهم
اجمعت على الشيء اذا عزمت عليه واما في الشرع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة
وعلى قول من يجعل انقراض العصر شرطا في صحته لا بد ان يقول وانقراضهم عليه والصحيح
انه لا يحتاج الى هذا على ما نبينه فيما بعد والمراد بالعلماء هاهنا الفقهاء واما غيرهم فلا
يعتبر اتفاقهم على ما نذكره فيما بعد **فصل** وهو حجة من حجج الشرع ودليل من
ادلة الاحكام مقطوع بمغيبه انه لا بد له من مغيب ينعقد عنه من نطق
او علة وذلك الدليل مغيب عنا غير انا ما كلفنا طلبه وانما كلفنا اتباعهم
والقطع بصحة ما انعقد عنه وذهب النظام والرافضة الى انه ليس بحجة غير ان
الرافضة يقولون اذا انعقد عن اتفاق الكل فهو حجة لانه في جملتهم امام معصوم
وقوله حجة فيكون حجة لقوله لا لاتفاقهم ومنهم من قال لا يتصور انعقاد الاجماع
ومنهم من قال يتصور انعقاده ولكن لا سبيل الى معرفته **والدليل** على صحة
مذهبنا وفساد قول من قال لا يتصور انعقاده ان الاجماع ينعقد عن دليل اما نص او
استنباط واهله مأمورون بطلب ذلك الدليل ودواعيهم متوفرة في الاجتهاد
وفي اصابته واذا كانوا مأمورين بطلب الدليل والدليل محصور ودواعيهم على الطلب
متوفرة تصور انعقاده وهذا كما نقول في رؤية الهلال انه لما كان الناس مأمورين
بطلبه للصوم والفطر والمطالع معلومة والدواعي متوفرة تصور اجتماعهم على رؤيته وكذلك
هاهنا موجب الاجماع كالهلال هناك ومآخذ الادلة كالمطالع هناك والدواعي
متوفرة والطلب واجب وجب ان يتفق حكمهم وحكم ذلك في تصور الانعقاد
واما الدليل على امكان ذلك من جهة المجمعين انه يمكن بالسماع ممن حضر وبالخبر
عمن غاب فيعرف بذلك اقاويلهم واتفاقهم كما نعرف اديان الملل ومذاهب ... فالا
الامة مع تفرقهم في البلدان وتباعدهم في الاسكان ويكثر ذلك هاهنا **واحتج** من
يتصور ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل ويتعذر من طريق العادة ان يتفق العلماء من
الشرق الى الغرب على دليل واحد بل العادة ان يختلف اقوالهم ويتفرق اراؤهم وهممهم والا

يتصور من طريق العادة بمنزلة ما لا يتصور من طريق المشاهدات والمحسوسات
فصار كسائر المستحيلات **والجواب** ان هذا انما لا يتصور اذا كان ذلك
موقوفا على شهواتهم وارادتهم على حسب اختيارهم فالظاهر انه تختلف
اراؤهم فاما اذا كانوا مكلفين بطلب الدليل ومآخذ الادلة معلومة
وطرق الاجتهاد معروفة جاز منهم الاتفاق على اصابة ذلك الدليل واذا تصور اتفاقهم
على ذلك الدليل تصور اجماعهم لان الاجماع ينعقد عنه وصار هذا كرؤية
الهلال فانه لما كان موضوعا على تكليف الطلب وكان المطلع معروفا
والدواعي متوفرة وحواس الناس في الادراك متقاربة صح منهم الاتفاق على
رؤيته كذلك هاهنا مثله **واحتج** من قال انه لا يمكن معرفة الاجماع بان قال
لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع تباعدهم في البلاد وكثرتهم واذا لم يمكن
معرفة اقاويلهم لم يتصور انعقاده **والجواب** انه يمكن ذلك بالسماع من الحاضرين
والنقل عن الغائبين كما يمكن معرفة اتفاق المسلمين على وجوب الصلوات الخمس
والزكوات والصوم والحج وغير ذلك في سائر البلاد على كثرة المسلمين وتباعد
البلاد وايضا فان الاعتبار في الاجماع لمن كان من اهل الاجتهاد في ذلك
العصر واهل الاجتهاد في كل عصر يقلون ويكون في كل اقليم نفر او نفسان
ثم يكونون معروفين كالاعلام يعرفهم القريب والبعيد فيمكن جمع اقاويلهم
بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين وعلى ان هذا يبطل على اصلكم باجماع الصحابة
فانه ليس بحجة وان لم يتعذر ضبط اقاويلهم ومعرفة ما عندهم **فصل** اما
الدليل على من سلم تصور انعقاده وامكان معرفته وانكر ان يكون حجة وهو
النظام والرافضة فهو الاية التي استدل بها الشافعي رحمه الله وروي انه
قرأ القرآن ثلث مرات حتى وجد هذه الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
ووجه الدليل انه توعد على مخالفة سبيل المؤمنين فدل على ان اتباع
سبيلهم واجب وان ما عدا سبيلهم باطل **فان قيل** انه الحق الوعيد بمخالفة
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى مخالفة سبيل المؤمنين وعندنا يتعلق الوعيد بمجموعهما
والدليل على ذلك انه عطف احدهما على الاخر ثم الحق الوعيد بهما **والجواب** انه لو
لم يكن كل واحد منهما على الانفراد يستحق الوعيد لما جمع بينهما ورد الوعيد اليهما وهذا
صحيح لانه لا يجوز ان يقال من ترك صلاة الفرائض والنوافل فقد اثم لان ترك النوافل

على الانفراد لا يتعلق به الاثم فلا يجوز ان يتعلق به الا من عند الاجتماع مع الفرائض
ولكن يجوز ان يقال ان من ترك الصلوات الواجبة والزكوات الواجبة فقد اثم
وهذا قال الله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا لما تقدم القتل والزنا وجاء
الوعيد بعدهما كان كل واحد منهما على الانفراد اهلا للوعيد كذلك ههنا مثله
وجواب اخر انه ذكر مشاقة الرسول ومشاقة المؤمنين ثم ثبت ان مشاقة النبي
صلى الله عليه وسلم وحدها يتعلق بها الوعيد فكذلك مشاقة المؤمنين وترك سبيلهم
وجب ان يتعلق به الوعيد على الانفراد **فان قيل** انما علق الوعيد على ترك سبيل
المؤمنين مع مشاقة الرسول وعندنا اذا ترك سبيل المؤمنين يستحق الوعيد **والجواب**
ان اللفظ عام في ترك سبيل المؤمنين وفي مشاقة الرسول وفي غيره من جملة اللفظ
على ترك سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول دون غيره فقد ترك ظاهر العموم
وجواب اخر ان هذا يؤدي الى التكرار لانا قد عرفنا ما ذكر من مشاقة الرسول
فيجب ان يكون المراد بالثاني امرا اخر غير الاول لان كلام صاحب الشرع متى امكن حمله
على الافادة لا يحمل على الاعادة **فان قيل** الوعيد معلق على ترك سبيل المؤمنين
بعد ما علموا الدليل عليه لانه قال بعد ما تبين له الهدى وعندنا اذا خالف سبيل المؤمنين
بعد ما تبين له الدليل استحق الوعيد على ذلك **والجواب** انه لا يجوز ان يكون المراد به ترك
سبيل المؤمنين بعد ما ظهر الدليل لانه اذا ظهر الدليل وجب اتباعه ولا يجوز تركه
وان لم يكن قد ترك سبيل المؤمنين وقولهم انه قال من بعد ما تبين له الهدى ولا يتبع
الا في معرفة الله تعالى ومعرفة النبوات وهذا في اكثر المواضع يراد بالهدى الايمان
كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى واراد الايمان وقوله اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وكذلك في سائر المواضع والثاني انه ذكر ذلك بعد مشاقة الرسول ثم قال
بعد ذلك ويتبع غير سبيل المؤمنين فدل على ان ذلك شرط في مشاقة الرسول **فان قيل** انما اراد
من ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهذا كما يقول الرجل اتبع سبيل اهل الصلاح
واهل الدين وعندنا اذا ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله ورسوله
يستحق الوعيد على ذلك **والجواب** ان اللفظ عام في اتباع سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وفي
غيره فوجب ان يحمل ذلك على عمومه وهذا كما قال اتبع سبيل العلماء فانه لا يحمل على ما
صاروا به عالمين بل يحمل على اتباع طرائقهم فيما صاروا به علماء وفي غيره **وجواب اخر** ان ترك

سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين هو ترك الايمان وذلك قد علم من قوله ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى فاذا حمل الكلام الثاني عليه كان حمل الكلام
على التكرار فبطل قولهم **فان قيل** هذا استدلال بدليل الخطاب لانكم
تقولون لما علق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين دل على ان اتباع سبيلهم
واجب وهذه المسألة اصل من الاصول فلا يجوز اثباتها بدليل الخطاب وهي
من مسائل الاجتهاد **والجواب** ان استدلالنا بنطق الخطاب لانه
الحق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندكم اذا اتبع الواحد غير سبيل
المؤمنين لا يستحق الوعيد فقد استدللنا بنطق الخطاب
وجواب اخر ان استدلالنا من الاية ينقسم الى شيئين لا يخرج منه وذلك
انه ليس ههنا الا طريقان سبيل المؤمنين وغير سبيل المؤمنين واذا حرم
غير سبيلهم فقد تعين اتباع سبيلهم لانه لا يمكن ترك غير سبيل المؤمنين
الا باتباع سبيلهم فدل على ان اتباع سبيلهم واجب بنطق الاية
والدليل على صحة هذا ان هذا ليس من جملة دليل الخطاب انه لو
نص على النطق وعلى الدليل في حكم واحد لم يجز ذلك وكان
تناقضا وهو ان يقول ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا وفي سائر المواضع يجوز ان ينص على
النطق والدليل بحكم واحد وهو ان يقول في سائمة الغنم زكاة
وفي المعلوفة زكاة **فان قيل** نص على سبيل واحد وهذا يقتضي
ان لا يتبع غير سبيل المؤمنين في شيء واحد ونحن نقول بموجبه لان من
سبيل المؤمنين ما يحرم تركه ويستحق الوعيد على تركه **والجواب**
ان هذا لا يصح لانه اضاف السبيل الى المؤمنين فصار معرفا بالاضافة

لان التعريف تارة يكون بالاضافة وتارة يكون بالالف واللام فبطل هذا الكلام
فان قيل السبيل حقيقة في الطرق فاما في الاقوال فهو مجاز فلا يصح الاحتجاج به
في احكام الحوادث والجواب ان السبيل حقيقة فيهما جميعا قال الله تعالى
قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة والمراد به الدين وقال تعالى ادع الى سبيل ربك
يعني الى الدين وقال واتبع سبيل من اناب الي واراد به مذهب من اناب فبان
بهذا انه يستعمل في الطرق وفي المذاهب والاديان وجواب اخر انه وان كان
في الاصل موضوعا للطريق الا ان بكثرة الاستعمال صار عبارة عن المذاهب
والاديان كالغائط عبارة في الاصل عن الموضع المطمئن ثم كثر فيه الاستعمال
حتى صار حقيقة فيما يخرج من الانسان فان قيل انما علق الوعيد على اتباع
غير سبيل المومنين ونحن لا نعلم ان اهل الاجماع مومنون فلا يلزمنا حكم
الوعيد على مخالفتهم والجواب ان المومن في عرف اللغة هو المصدق وفي
عرف الشرع هو من امن بالرسول صلى الله عليه وسلم والتزم شرعه وهذا قد وجد
في اهل الاجماع فوجب ان نحكم بانهم مومنون وهذا صحيح لانه حرم علينا
اتباع غير سبيل المومنين ولا يمكننا ترك سبيل غير المومنين الا باتباع سبيل
المومنين فيجب ان يكون قد خاطبنا بما نفهمه ونقدر على امتثاله فلو كان
المومن خفيا علينا ولا طريق الى معرفته لكان الخطاب واردا بما لا قدرة لنا
على امتثاله وتكليف ما لا يطاق لا يرد به شرعنا فاذا ثبت هذا فلا طريق لنا الى
معرفة المومن حتى نتبعه الا بما ذكرناه بالاقرار بتصديقه النبوة
والتزام الشرع وجواب اخر انه اذا اجمع اهل القبلة في عصر من الاعصار
على حكم واحد قطعنا بان فيهم مومنين فكان يجب ان نقول انه حجة لانه
اتباع لسبيل المومنين فان قيل نحن نقول انه لان عندنا اذا اتفق اهل القبلة

كلهم على شيء واحد كان حجة وتعلق الوعيد بترك اتباعه لان فيهم الامام
المعصوم فقوله حجة والجواب ان ظاهر الاية يقتضي استحقاق الوعيد
لمخالفة المومنين وذلك يقتضي الجماعة وعندكم اذا خالف اهل القبلة
فهم تعلق الوعيد على مخالفة مومن واحد وهو الامام المعصوم دون
الباقين فبطل ما قالوه فان قيل الاية تقتضي ترك سبيل جميع المومنين
الى يوم القيامة وهذا لا تعتبرونه في الاجماع فدل على انكم لا تقولون
بظاهر الاية والجواب ان المراد بعض المومنين بدليل انه جعل فريقا منهم تابعا
وفريقا متبوعا ولو كان المراد به جميع المومنين لم يبق تابع يكون هذا خطابا
له فبطل قولكم وجواب اخر انا اذا حملنا على جميع المومنين تاخر التكليف
الى يوم القيامة والتكليف يكون في الدنيا فاما الاخرة فليست بدار تكليف
انما هي دار حساب وثواب او عقاب وجواب اخر ان الاية تقتضي سبيل
من هو مومن في الحقيقة ومن مات من المومنين ومن لم يخلق بعد لا يقع عليهم
اسم المومنين حقيقة لان ذلك كان مومنا وهذا يكون مومنا فيجب ان
يكون المراد به اهل العصر كما قلنا وجواب اخر ان هذا وجد في
عصرنا لا يمكنه اتباع سبيل من لم يخلق لانه لا علم له بسبيلهم فيجب ان يكون
المراد به اهل العصر حتى يمكن اتباع سبيلهم فان قيل اذا كان المراد به
من هو مومن حقيقة فيجب ان يدخل العامة في جملتهم لانهم مومنون حقيقة قلنا
قد بينا انه جعلهم قسمين تابعا ومتبوعا فيجب ان يكون العلماء متبوعين
ويبقى ههنا اتباعهم وهم العامة ويدل على ان الاجماع حجة قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فوصف هذه
الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب ان يكون ما يامرون به معروفا وما

خطاب عام

يهى عنه منكرا وعندكم انهم يامرون بالبر المعروف وينهون عن البر منكر
ويدل عليه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ووجه الدليل انه جعلهم وسطا والوسط هم العدول
قال ـــــــ الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم
واذا كانوا عدولا شهدا وجب قبول ما يشهدون به لانه لا يجوز ان
يجعلهم شهدا على الناس ثم لا يكون قولهم حجه كما نقول في شهود القاضي
وانه اذا زكاهم وعدلهم وشهدوا عنده بحق يجب عليه قبول قولهم والحكم به
وصار قولهم حجة يقضي بها كذلك ها هنا **فان قيل** اثبات العداله لا يدل على
انه لا يجوز عليهم الخطا كما لا يدل على انهم لا يجوز عليهم الصغاير **قلنا** اذا
عدلهم وجب قبول قولهم كما قلنا في شهود القاضي وجواز الصغاير عليهم لا ينافي
عدالتهم ولا يمنع ان يكون قولهم حجه كما قلنا في شهود الحاكم **فان قيل**
المراد به ان هذه الامه تشهد على ساير الامم يوم القيامة **قلنا** اللفظ عام في الجميع
فيجب حمله على العموم ويدل عليه من جهة السنه ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على ضلاله وروي لا تجتمع امتي على الخطا وقال لم
يكن الله ليجمع هذه الامة على الخطا وقال من فارق الجماعة مات ميتة
جاهليه وروي من فارق الجماعه قيد شبر فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه
وروي انه نهى عن الشذوذ وقال من شذ شذ في النار وقال عليكم بسنتي وسنة
الخلفا الراشدين من بعدي وهذه الاخبار مع اختلاف الفاظها واتفاق معانيها
تدل على ان الاجماع حجه **فان قيل** هذه اخبار احاد فلا يجوز ان يثبت بها
اصل من الاصول **فالجواب** ان هذا وان كان نقلها نقل الاحاد الا انها تواتر

من طريق المعنى لانها تعود مع اختلاف الالفاظ الى معنى واحد وهو المصير
الى الاجماع وعصمة الامة والتواتر من طريق المعنى كالتواتر من طريق اللفظ
في ايجاب العلم لانه كما لا يصح منهم التواطو على الكذب في اخبار التواتر
من طريق اللفظ فها هنا ايضا من طريق العاده لا يتفق هذا النقل
المختلف والالفاظ المختلفه الى ايجاب معنى واحد الا وهي صدق لانه
لا يصح التواطو على الكذب ها هنا كما لا يصح هناك وبهذا علمنا شجاعة
علي وسخا حاتم وفصاحة قس لانه روي عنهم قصص بالفاظ مختلفه
كلها تدل على الشجاعه لعلي رضي الله عنه والسخا لحاتم والفصاحه
لقس فاوجبت العلم بحالهم كذلك في مسالتنا مثله **وجواب اخر**
انه لا يجوز ان يكون هذه الاخبار مع كثرتها كلها كذبا ووضعا بل يجب ان
يكون فيها ما هو صحيح واذا صح خبر واحد فقد حصل المقصود وهذا
كما ان الخلق العظيم اذا اظهروا الاسلام واخبروا بذلك عن اعتقادهم
لم يكذبوا ولم يجز ان يكونوا كلهم كفارا ابطنوا الكفر واظهروا الاسلام
بل يجب ان يكون منهم من صدق في خبره كذلك في جملة هذه الاخبار يجب
ان يكون منه ما هو صحيح **احتج** المخالف بقوله تعالى فان تنازعتم في شي
فردوه الى الله والرسول ولم يامرنا بالرد الى الاجماع وعندكم يجوز الرد
الى الاجماع **والجواب** ان الايه حجه لنا لانه امرنا بالرجوع الى الكتاب
والسنه عند التنازع تدل على انه اذا لم يكن هناك تنازع يكون الحجة
هو الاجماع فلا يجب الرجوع مع الاتفاق الى كتاب ولا سنه **احتج**
بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنه رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي ولا الوا

ولم يذكر الاجماع فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم **والجواب** ان هذا كان في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يتصور في عصره لانه اذا انعقد
دونه لا يكون اجماعا وقوله صلى الله عليه وسلم وحده حجة دون غيره
فكان الحكم بما قال معاذ واقره عليه الرسول صلى الله عليه وسلم **احتج** الفا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا ترجعوا بعدي كفارا
يضرب بعضكم رقاب بعض وهذا يدل على جواز الضلالة عليهم **والجواب**
ان لا نعرف هذا الخبر في اصل من الاصول فيجب ان نتلقوا اسناده **وجواب**
اخر انه يحتمل ان يكون هذا خطابا لبعض الامة ولهذا قال يضرب بعضكم
رقاب بعض وهذا يقتضي ان يكون بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل
وعندنا يجوز الخطا على بعض الامة **احتج** ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة **والجواب** انا
نحمله على بعض الامة بدليل ما ذكرنا **واحتج** ايضا بان اتفاق امة نبينا لم يكن
حجة كاتفاق سائر الامم السالفة **والجواب** ان ابا اسحق الاسفرايني حكى
وجها لبعض اصحابنا ان اتفاق من كان قبلنا من الامم حجة والمختار هو
فعلى هذا لا نسلم وان سلمنا على الصحيح فالفرق بينهما ان عصمة الامة
من الخطا طريقها الشرع والشرع انما ورد بعصمة هذه الامة وحدها
ولم يرد بعصمة سائر الامم فافترقا **وجواب اخر** ان سائر الامم
يجوز النسخ في اديانهم فاذا اتفقوا على الخطا جاءهم نبي ينسخ مللهم ويردهم
الى الصواب والنسخ على شريعتنا لا يجوز فلو لم تكن الامة معصومة لبقوا
على الخطا الى يوم القيامة **احتج** ايضا بان زمانا ما وجب الحكم فيه

فالدليل الذي ذكره الرجوع الى مجرد قول اهل العصر كالتوحيد والتقليد
للحادثة **والجواب** ان التوحيد لم يثبت عن ادلة سابقة الشرع والاجماع
صار دليلا بالشرع فلا يجوز ان يثبت به التوحيد **فصل** اذا ثبت انه
حجة فهو حجة من جهة الشرع ومن الناس من قال هو حجة من جهة الشرع والعقل
جميعا وهذا خطا لان العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطا
ولهذا اجتمع اليهود على كفرهم والنصارى على كفرهم على ما هم عليه
من الكفر والضلالة فدل على انه ليس بحجة من جهة العقل **فصل** اذا ثبت
انه حجة فانه يقدم على نص خبر الواحد وعلى السنة المتواترة وعلى
نص القران لانا نستدل به انه منسوخ فانه لو كان ثابتا لما اجمع الامة على خلافه

باب ذكر ما ينعقد به الاجماع وما جعل الاجماع حجة فيه

اعلم ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل فاذا رايت اجماع اهل عصر على
حكم حادثة علمنا ان هناك دليلا جمعهم وسواء عرفنا ذلك الدليل
او لم نعرفه ويجوز ان ينعقد عن كل دليل ثبت به كالادلة العقلية في الاحكام
ونص الكتاب والسنة وفحواهما وافعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقراره
والقياس وكل جميع هذه وجوه الاجتهاد وقال داود وابن جرير
لا يجوز ان ينعقد عن القياس اما داود فبناه على اصله حيث قال
القياس ليس بحجة ونحن نتكلم معه في باب القياس واما ابن جرير
فالدليل على فساد مذهبه ان القياس علم على الاحكام فجاز ان ينعقد
الاجماع من جهته كالكتاب والسنة **فان قيل** الكتاب
والسنة طريقهما السمع فجاز انعقاد الجميع عليه والقياس طريقه الراي
وراي الجماعة الكثيرة لا يكاد يتفق على حكم واحد فلا ينعقد الاجماع

من جهة والجواب ان القياس وان كان طريقه الراي الا ان معه امارات
تدل على علة وما كان عليه امارة يجوز اتفاق الجماعة الكثيرة عليه
الا ترى ان طلب القبلة طريقه الاجتهاد ثم يجوز اتفاق الجميع عليها
امارات تدل عليها فكذلك هاهنا ويدل عليه ان الناس اجمعوا على مسائل
من جهة القياس فمن ذلك ان الصحابة اجمعت على قتال مانعي الزكاة
قياسا على الصلاة وهذا قال ابو بكر والله لا فرقت بين ما جمع الله قال
الله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة واجمعوا على امامة ابي بكر قياسا
على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم اياه في الصلاة الا ترى ان عمر رضي الله عنه قال
ان النبي صلى الله عليه وسلم قدمه في الصلاة التي هي عماد الدين فارضوا لدنياكم ما
رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينكم واجمعت الامة على تحريم شحم الخنزير
قياسا على لحمه وعلى تقويم الامة في العتق قياسا على العبد وعلى اراقة الشيرج
اذا وقعت فيه الفارة اذا كان ذايبا والقاوها وما حولها اذا كان جامدا
قياسا على السمن وفي كثير من ذلك لا يحصى كثرة فان قيل الجواز ان
يكونوا وجدوا نصا واجمعوا عليه والجواب انا روينا عن الصحابة لم
يحيلوا الحكم الا على القياس على ما بينا وايضا فانه لو كان فيه نص لظهر
فلما لم يظهر دل على انه لا نص فيه واحتج المخالف بان قال ما من عصر الا
وفيه قوم من نفاة القياس فلا يتصور اجماعهم عن القياس لان من ينفي
القياس يخالف لا محالة وهو مجتهد وخلافه يمنع انعقاد الاجماع
والجواب انا لا نسلم ذلك بل كانوا يعملون بالقياس ولا ينكرونه وانما هذا
امر حدث بعدهم وقال الامام رحمه الله كان القاضي ابو بكر رحمه الله

يقول نحن نقول نفاة القياس فانهم يخالفون اجماع الصحابة في نفي
القياس وجواب اخر ان هذا يجوز العقل به ومنهم من قال لا يجوز ولا يوجب
احتج ايضا بان قال ان طريقه الظن لا يجوز ان يتفق الخواطر المختلفة والارا
المشتبهة عليه كما لا يجوز ان يتفق الخلق الكثير على شهوة واحدة وغرض
واحد فالجواب ان هذا يبطل بخبر الواحد فان تزكية الراوي وتعديله
طريقه الظن الا ان عليه امارة ودليلا تجمعهم على الاتفاق ويدعوهم
اليه وصار هذا بمنزلة اتفاقهم على حضور الاعياد والجمع وتجهيز
العساكر في وقت معين الى جهات متعينة على حسب ما يرونه
من مصلحة ويشاهدونه في الحال واما ما قاسوا عليه من الشهوات
والاغراض فانه ليس هناك ما يجمعهم على شيء واحد لان ذلك
معلق على طباعهم واختياراتهم وذلك يختلف ولا يتفق لاختلاف
طباعهم وجواب اخر انه اذا جاز ان يتفق الخلق الكثير من اليهود
والنصارى على ما هم عليه لاجل شبهة وقعت لهم لم لا يجوز ان يتفق
الخلق الكثير من المسلمين على حكم واحد لاجل دليل واحد يدعوهم الى ذلك
احتج ايضا بان قال القياس يغمض طريقه ويدق فلا يجوز ان يتفق الكل
في ادراكه والجواب ان ادراك الحكم من جهة القياس اسهل من
ادراكه من جهة النص لان المعول فيه على ما يقتضيه الفهم وما من مجتهد
الا وله فهم واجتهاد يرجع اليه في وقت الحاجة والمعول في النص
على السماع وليس كل مجتهد بلغه جميع النصوص فاذا كان اتفاقهم
عن النص والمرجع فيه الى الفهم اولى وجواب اخر ان هذا يبطل باخبار

الاحاد فان اشتبها لها ترتيب بعضها على بعض يدق وبعض النظر منها
بغمض القياس ثم يجوز انعقاد الاجماع عنها **فصل** والاجماع
حجة في جميع الاحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات والدماء والفروج
وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى والاحكام فاما الاحكام العقلية
فعلى ضربين ضرب يجب تقدم العلم به على الشرع كحدوث العالم واثبات
الصانع واثبات صفاته واثبات النبوة وما اشبههما فان الاجماع
لا يكون حجة في شيء من ذلك لان الاجماع دليل من ادلة الشرع يثبت
بالسمع ولا يجوز ان يثبت به ما يجب العلم به قبل السمع كما لا
يجوز ان يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العلم به قبل السنة
والشافعي يريد بقولنا يجب تقدم العلم على الشرع انه يجب قبل الشرع
على كل احد معرفة الله تعالى بادلة العقل لان العقل لا يوجب شيئا وانما
الشرع هو الذي يوجب وانما نريد انه يجب ان نعتقد ان العلم بهذه
الاشياء سابق للشرع والضرب الثاني لا يوجب تقدم العلم به على السمع
وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المؤمنين وغيره فلا يجوز ان يعلم قبل
السمع فحجة الاجماع فيها لانه يجوز ان يعرف بعد الشرع والاجماع
من ادلة الشرع فجاز ان يثبت في ذلك واما امور الدنيا كتدبير الحروب
وتجهيز العساكر وترتيب العمارات والزراعات فلا يكون الاجماع
فيها حجة لان الاجماع ليس باقوى من السنة والسنة لم تثبت بدليل في
مثل ذلك فالاجماع اولى ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا
فقالوا له ليس برأي فتركه وروي انه مر بقوم يلقحون فقال لو تركتموه
فلم يحمل الا الشيص فلما كان من القابل قال لهم ارجعوا الى ما كنتم عليه فاني اعرف

بامر دينكم وانتم اعرف بامر دنياكم

باب ما يعرف به الاجماع

الاجماع يعرف بقول الكل وبفعل الكل وبقول البعض وسكوت الباقين
مع علمهم به فاما الاجماع بقول الكل فهو مثل ان يتفق الكل بالقول
في شيء واحد على انه حلال او حرام فهو حجة واجماع قولا واحدا واما الفعل
مثل ان يتفق الكل على فعل شيء واحد مثل اتفاقهم على فعل الصلوات
الخمس وعلى فعل البيع والاجارة والمضاربة وما اشبه ذلك فهو ايضا حجة
واجماع قولا واحدا واما اذا وجد من واحد منهم قول او فعل وانتشر ذلك في
الباقين وسكتوا عن معارضته ولم يظهر واحد خلافه فهل يكون ذلك اجماعا
وهل يكون حجة فيه خلاف الصحيح انه اجماع وانه حجة وذهب ابو بكر
الصيرفي الى انه حجة ولكن لا يسمى اجماعا وذهب ابو علي ابن ابي هريرة الى
انه ان كان من حاكم او امام فليس بحجة وان كان من فقيه فهو حجة
وذهب داود الى ان ذلك ليس بحجة ولا اجماع سواء وجد من امام او حاكم
او وجد من فقيه وهو مذهب القاضي ابي بكر **الدليل** على صحة مذهبنا
وانه حجة واجماع ان العادة قد جرت بان اهل الاجتهاد اذا سمعوا جوابا
في حادثة حدثت يجتهدون ويظهرون ما عندهم من الخلاف فلو كان
ها هنا عندهم خلاف لما قاله هذا القائل او فعله لاظهروا ذلك فلما لم
يظهروا ذلك دل على انهم راضون بذلك والدليل على ما قلناه ان الصحابة
كانوا يظهرون الخلاف في الحوادث ولهذا روي عن عمر انه قال الا لا تغالوا
النساء في صدقاتهن فانه لو كان مكرمة لكان اولاكم بها النبي صلى الله عليه وسلم
فقامت امرأة وقالت يعطينا الله ويمنعنا ابن الخطاب يريد بكتاب الله نصف

ما قد صنعه وقوله وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر امرأة
خاصمت عمر فخصمته ورجع عن ذلك وروي عن علي ابن ابي طالب انه قال يوما
على المنبر كان رأي ورأي امير المومنين عمر ألا تباع امهات الاولاد وارى الآن
ان يبعن فقام عبيدة السلماني وقال رأيك مع امير المومنين احب الينا من رأيك
وحدك وكان عمر يفتي في الحوادث ويفتي غيره ثم يختار منه ولهذا روي
انه رجع الى قول علي في مسائل وقال لولا علي لهلك عمر والى قول معاذ وقال
عجز النساء ان يلدن مثل معاذ لولا معاذ لهلك عمر وان كان العادة فيما
بين اهل الاجتهاد اظهار الخلاف من غير توقيف دل سكوتهم هاهنا
على الرضا والقول للصيرفي ان كان سكوتهم رضى منهم فيجب ان يكون اجماعا وان
لم يكن رضى فيجب ان لا يكون حجة وانت تقول هو حجة فليس باجماع
احتج المخالف بان قال سكوتهم يجوز ان يكون عن الرضى كما قلتم
ويجوز ان يكون عن هيبة ويجوز ان يكون لان عنده كل مجتهد مصيب
ويجوز ان يكون لانه في الفكر والروية واذا احتمل هذه المعاني كلها فلا يجوز ان
يضيف اليه مذهبا ويثبت الاجماع به والجواب ان العادة ما ذكرناه وما
يثبت بالعادات مثل ما يثبت بالمشاهدات في تعليق الاحكام عليها
فاما قولكم انه يجوز ان يكون عن هيبة فليس بصحيح لانه لا هيبة في ذلك
ولهذا ردوا على عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسائل وردت عليه امرأة
وكان من اهيب الناس ورد عبيدة السلماني على علي رضي الله عنه فدل على
انهم ما كان ياخذهم في ذلك هيبة فان قيل قد روي عن ابن عباس انه
اظهر الخلاف في العول بعد عمر فقيل له لم لم تظهر في زمان عمر فقال هبته
وكان امرأ مهيبا قلنا عبد الله بن عباس كان من اصحاب عمر وكان صغير

السن

السن في زمانه فيحتمل ان يكون قد اخر الخلاف الى حالة اخرى وفي الحوادث
التي ذكرناها كلهم اظهروا الخلاف ولم يهابوا ثم قول ابن عباس حجة
عليكم فانه قد اظهر الخلاف في مسئلة العول فلو كان من هاب لما
خالف لاظهر في وقت ما وهذا صحيح لان عندنا انقراض العصر شرط
في هذا النوع من الاجماع وجها واحدا على احد طريقي اصحابنا فعبد الله بن
عباس اظهر الخلاف قبل انقراض العصر ولم ينعقد الاجماع ولأن
عبد الله بن عباس كان يغلظ القول في ذلك ويقول من شاء باهلته ان الله لم
يجعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين موضع الثلث
وكان يقول وايم الله لو قدم من قدمه الله واخر من اخره الله لما عالت فريضة
فاراد انه هيبته من هذا التغليظ واما قولكم انه يجوز ان يذهب الى ان كل
مجتهد مصيب فغير صحيح لانه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك وانما هذا
امر حدث بعدهم ثم لو كان عنده خلاف لاظهره وان كان يرى ذلك
كما ان من خالفنا في مسئلة المجتهدين ويذهب الى ان كل واحد منهما
مصيب يظهر الخلاف في موضع الخلاف واما قولكم انه يكون
في الفكر والروية فانه يكون يوما او يومين ثم يظهر فاما ان يموت
في الفكر والروية فهو خلاف العادة فبطل قولكم فان قيل يحتمل انه
قال الواحد منهم ذلك وسكت الباقون لبعضهم ارى وبعضهم لعدم الاجتهاد وان
يكون قد ترك الاجتهاد قلنا هذا خلاف العادة ثم هذا يؤدي الى خلو
الوقت عن قائم لله في الارض بحجته وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو العصر من
قائم لله في الارض بحجته واذا اخطأ الواحد وسكت الباقون وتركوا الاجتهاد
فقد فقد هاهنا القائم لله بحجته وذلك لا يجوز احتج ابو علي بن ابي هريرة

بانه يجوز ان يكون ترك الاعتراض لترك الافتيات على الامام والحاكم
ولهذا الخضر يحضر مجالس الحكام ويراهم يحكمون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم
قلنا قد روينا عن عبيدة السلماني وعن المراة التي ردت على عمر ما يدل على بطلان
هذا الكلام واما نحن اذا حضرنا مجالس الحكام فلا ننكر عليهم لان الانكار
قد تقدم والدليل به قد سبق فلا نحتاج ان نقول له اخطات في هذه المسئلة لانه
يقول قد عرفت مذهبي ومذهبك في هذا والصواب عندي هذا وما قلته
خطا وانما قلنا ذلك في مسئلة لم يتقدم العلم بها ومثل ذلك اذا وقع لا يسكتون
عن اظهار ما عندهم وان كان اماما او حاكما **فصل** هل الشرط في
الاجماع انقراض العصر ام لا فيه وجهان من اصحابنا من قال انقراض العصر
شرط في صحة الاجماع فعلى قول هذا اذا اتفقوا على حكم في حادثة
لا يكون هذا اجماعا حتى يموتوا على ذلك فان ماتوا وكل من ادركهم
من عصرهم من اهل الاجتهاد صار اجماعا وان رجع واحد او ادرك
مجتهدا في عصرهم خالفهم لم يكن اجماعا ومن اصحابنا من قال هذا اجماع
قبل انقراض العصر فعلى هذا اذا اتفقوا على حكم في حادثة صار اجماعا
حتى اذا رجع واحد منهم لم يجز ولو ادركهم في عصرهم او بعدهم من هو
من اهل الاجتهاد وخالفهم لم يجز وهذا هو الصحيح ومن اصحابنا من قال
ان الاجماع عن قول الكل او فعل الكل فانقراض العصر ليس بشرط وان
كان عن قول البعض وسكوت الباقين او عن فعل البعض وسكوت الباقين
ففيه طريقان احدهما انه على الوجهين كالقسم قبله والثاني انه يعتبر فيه
انقراض العصر قولا واحدا والدليل على ما قلناه هنا اذا قلنا القول الصحيح
وان انقراض العصر ليس بشرط في شيء من ذلك جميع ما ذكرناه من الايات
والظواهر في مسئلة الاجماع من قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله

وكذلك جعلناكم امة وسطا وغير ذلك مما قدمناه **وجه الدليل** انه
جعل اتفاقهم حجة ولم يفرق بين ان ينقرض العصر او لا ينقرض فهو
على عمومه ويدل عليه انه وجد الاتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة
فوجب ان يكون حجة اصله اذا انقرضوا عليه ويدل عليه ان من جعل
قوله حجة في حادثة لم يعتبر موته في حجة قوله كالرسول صلى الله عليه وسلم ويدل
عليه ان اعتبار هذا يؤدي الى ابطال الاجماع لان العصر الاول لا ينقرض
حتى يلحق بهم قوم من اهل الاجتهاد من العصر الثاني فيعتبر اجماعهم
وهم ايضا لا ينقرضون حتى يلحق بهم قوم من العصر الذي بعدهم وعلى
هذا ابدا فوجب الا يعتبر ذلك **احتج** من خالف بقوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس ولو اعتبر انقراضهم صاروا شهداء على انفسهم **والجواب**
ان الاية تقتضي ان يكونوا شهداء على غيرهم وعلى انفسهم لانه قال شهداء
على الناس وهم من الناس فيدخلون في عموم اللفظ كما يدخل غيرهم
وجواب اخر انه قد قيل ان هذه الاية واردة في شهادة هذه الامة على سائر
الامم يوم القيامة فلا حجة لكم فيها **احتج** ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تخلو عصر من قائم لله بحجة فدل على ان بعض العصر يجوز ان تخلو من
ذلك **فالجواب** انا لا نعرف هذا الحديث فيجب ان تسندوه لنعرفه **وجواب**
اخر انا نعمل بنطقه فان العصر لا تخلو من قائم لله بحجة غير انا نترك بعض ما
ذكرناه لانه اقوى منه وايضا اذا جعل قوله حجة فما يدل على انه لا يجوز تركه
بحجة اقوى منه كما ان قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة ثم يجوز تركه بما هو اقوى
منه من الكتاب وغيره **احتج** ايضا بان الصحابة [illegible] بعد
الاتفاق وهذا روي عن علي عليه السلام انه قال كان رايي وراي الجماعة ان لا

يباع امهات الاولاد واري الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ۞ **والجواب**
الصحيح من هذا الخبر انه قال كان رايي وراي امير المومنين عمر ان لا تباع امهات
الاولاد واري الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك مع امير المومنين احب الينا
من رايك وحدك وهذا ليس باجماع **وجواب اخر** ان يثبت ان المراد به جماعة
من الصحابة فلم يرد به جميع الصحابة **احتج** الخصم بان قال من خالف قول الحجة لم يفسق
الا لموته كالنبي صلى الله عليه وسلم **والجواب** ان قول النبي صلى الله عليه وسلم هو الحجة
عليكم وانه حجة قبل الموت فلم يكن هذا مثله **وجواب اخر** ان قول النبي صلى الله
عليه وسلم يجوز ان يرد عليه النسخ فلم يستقر الا بعد الموت بخلاف مسالتنا
فان قول الصحابة لا يجوز ان يدخله النسخ لان النسخ بعد الرسول صلى الله
عليه وسلم لا يجوز فلهذا قلنا انه يعتبر فيه الموت وهذا المعنى هو الجواب
الثاني ان قال اذا دخله النسخ لا يتبين انه لم يكن حجة بل نقول انه كان
حجة الى هذه الغاية ثم سقط بالنسخ وهذا لو قلنا رجوعه لكان ذلك تخطية
لقوله الاول فيودي ذلك الى اتفاق الامة على الخطا واتفاق الامة على الخطا
لا يجوز **احتج** من قال انه يعتبر انقراض العصر فيما ينعقد بقول البعض او فعله
وسكوت الباقين بان قال المجتهد قد يسكت لانه في مهلة النظر
والروية فاذا ظهر الخلاف علمنا بانه لم يكن اجماعا واذا مات
قبل اظهار الخلاف علمنا بانه راض بقولهم فانعقد الاجماع ۞
والجواب انه لو كان هذا صحيحا لوجب اذا مات في الحال ان يجوز
لغيره الرجوع فيما افتى به مع الجماعة لانا لا نعلم حصول الاجماع
ولما ثبت انه لا يجوز لاحد ان يرجع عما افتى به مع الجماعة دل على ان

الاجماع قد حصل بسكوته فصار بمنزلة ما لو افتى معهم ۞

باب ما يصح من الاجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله في الاجماع ومن لا يعتبر ۞

اجماع سائر الامم غير هذه الامة ليس بحجة وقال بعض الناس حجة
وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحابنا **فالدليل** على صحة
مذهبنا ان الاجماع انما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمة
هذه الامة فلا يجوز ان تكون غيرها من الامم معصوما **فصل** واما
هذه الامة فاجماع علماء كل عصر منهم حجة على العصر الذي بعدهم
وقال داود اجماع غير الصحابة ليس بحجة **والدليل** على صحة مذهبنا
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
وهذا عام في الصحابة وغيرهم من المومنين ويدل عليه قوله صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وسائر الاخبار التي ذكرناها فيما
تقدم وذلك كله يدل على صحة الاجماع سوا كان في الصحابة
او غيرها ويدل عليه ان العصر الاول والثاني فيما ينقلون من الاخبار سوا
فوجب ان يكونوا فيما يتفقون عليه من الاحكام سوا ويدل
عليه انه اتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة فكان حجة كاجماع
الصحابة **احتج** المخالف بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهذا خطاب يختص بالصحابة
الجواب انا لا نسلم ان هذا خاص للصحابة دون غيرهم بل هو خطاب
لسائر المومنين كما ان قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وسائر ما
ورد به الخطاب في هذا الجنس خطاب لجميع المومنين والذي يدل على

هذا أن من لم يكن بالغا من الصحابة عند نزول الآية ثم بلغ دخل في
الخطاب ولا فرق بين من يكون موجودا أو ليس بمكلف وبين
من لم يكن موجودا لأن الجميع لا بد خلون في الخطاب ثم ثبت
أنه إذا بلغ دخل في الخطاب دل على أن غيره إذا وجد دخل في الخطاب
احتج القائل بأن عصمة الأمة طريقها الشرع لأن العقل لا يمنع جواز
الخطأ عليهم وقد ورد الشرع بنفي الخطأ وبالعصمة للصحابة رضي الله
عنهم فبقي من عداهم على الأصل والجواب أن الدليل الذي اقتضى عصمة
الصحابة اقتضى عصمة سائر الأعصار وقد بينا ذلك احتج القائل بأن
إجماع غير الصحابة لا يتصور لكثرة العلماء وتباعد الأقطار وتعذر الضبط
لأقاويل الجميع فيجب أن لا يكون حجة والجواب عنه ما بيناه في المسألة
قبلها مع الرافضة والنظام **فصل** ويعتبر في الإجماع اتفاق جميع
علماء العصر على حكم الحادثة فإن خالف مخالف فإن كان رجلا أو رجلين لا
يكون ذلك إجماعا وقال ابن جرير إذا خالف رجل يكون إجماعا وإن
خالف اثنان فذلك لا يكون إجماعا ومن الناس من قال إن كان عدد الموافقين
أكثر من عدد المخالفين فهو حجة وإن لم يزد عددهم لم يكن حجة وقال
بعضهم إن كان الموافقون عددا يقع العلم بخبرهم كان قولهم حجة
وإن كان دون ذلك لا يكون حجة وقال بعض الناس إذا اتفق أهل
الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة لا يعتد بخلاف
غيرهم وقال مالك إذا اجتمع أهل المدينة لا يعتد بخلاف غيرهم
قال الأبهري من أصحابه أراد فيما طريقه الأخبار كالأذان
والصاع وقال بعض أصحابه إنما أراد به الترجيح بنقلهم وقال بعضهم إنما

أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وقال الخلفاء إذا اجتمع
الأربعة على شيء كان ذلك إجماعا وحجة ولم يعتد بخلاف غيرهم
وقالت الرافضة إذا قال علي عليه السلام قولا لم يعتد بخلاف غيره
ونحن ندل على فساد هذه الأقاويل على الترتيب إن شاء الله تعالى
فصل فأما الدليل على فساد قول ابن جرير حيث قال إذا قالت
الصحابة قولا وخالفهم واحد أو اثنان لم يكن إجماعا قوله تعالى فإن
تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وها هنا قد وجد التنازع
بخلاف من خالف فوجب أن يكون الرجوع إلى الله والرسول
وأنتم تقولون إن الرجوع إلى قول الجماعة يدل عليه أن أبا بكر الصديق
رضي الله عنه خالف سائر الصحابة في قتال أهل الردة وأقروه على ذلك
واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا
بحقها فقال لهم قد قال إلا بحقها والزكاة من حقها ولو كان
قولهم حجة لاستدلوا عليه بذلك ولم يرجعوا إلى الخبر والاجتهاد
ولما لم يستدلوا بذلك واستدلوا بغيره دل على أن ذلك ليس بحجة ويدل
عليه أن عبد الله بن عباس خالف الصحابة في خمس مسائل من الفرائض
تفرد بها وعبد الله بن مسعود خالفهم في أربع مسائل يقال لها
مربعات عبد الله بن مسعود تفرد بها ولم ينكر عليهما ذلك
ولو كان قول الجماعة مع خلاف الواحد إجماعا لاستدلوا
عليهما بذلك ولما لم يستدلوا بذلك رجعوا في ذلك إلى أدلة كالأخبار

الاحاد والقياس دل على بطلان قولكم ويدل عليه انه لم يسوغ علما
العصر على حكم الحادثة فلا يكون اجماعا مثله اذا خالف جماعة
كثيرة ويدل عليه ان الاجماع طريقه الشرع والشرع ورد بالعصمة
لجميع الامة دون معظمها فوجب ان يجوز الخطا عليهم ويدل عليه
ان من قال لا ينعقد بخلاف الواحد والاثنين لا ينفك قوله عن قول
من يقول بخلاف الخمسة لا يمنع الاجماع وعلى ذلك العشرة وما زاد
فوجب ان يبطل الجميع فان قيل فيجب على مقتضى هذا الدليل
ان لا يقدم الخبر المتواتر على خبر الواحد ويقال ان خبر الواحد والاثنين
وما زاد الى ان يبلغ حد التواتر كلها واحد لا ينفصل بعضها عن بعض
فلا يقدم بعضها على البعض ولما اجمعنا على فساد هذا دل على بطلان ما ذكرتم
والجواب ان هنا معنى يوجب الفرق بينهما وهو ان ما بلغ حد التواتر
يقع العلم به عند سماعه ضرورة وليس كذلك ما اختلفنا فيه لان جواز
الخطا على كل واحد من هذه الاعداد سوا وكان حكم الجميع واحدا
احتج المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وبقوله
صلى الله عليه وسلم الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد والجواب
ان الخبر الاول انما ورد في جماعة الصلاة بدليل ان احدا لا يقول ان اجماع
الاثنين حجة والخبر الثاني ورد في الاخبار بدليل ان احدا لم يقل ان
قول الاثنين اجماع فدل على ان المراد بالخبر ما ذكرناه احتج ايضا بما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالجماعة وقال عليكم بالسواد
الاعظم والجواب ان المراد بذلك الامة كلها فنحمله بدليل ما ذكرناه
واحتج ايضا بان قال رجع الناس في خلافة ابي بكر رضي الله عنه الى الاجماع

وقد خالف علي وسعد ولم يلتفت الى خلافهما والجواب انا لا نسلم
ان عليا خالف في ذلك وانما قيل انه لم يحضر وليس من شرط الاجماع
ان يحضر بل يكفي ان يسمع ويسكت فيدل ذلك على الرضى واما سعد فانه خالف
لكنه ظن انه لم ينعقد له الامر ولما روى ابو بكر ان النبي صلى الله عليه وسلم
جعل الايمة من قريش سكت فاما ان يكون قد خالف فلا احتج ايضا
بان قال خبر الجماعة يقدم على خبر الواحد فكذلك قول الجماعة يجب ان
يكون مقدما على قول الواحد والجواب انكم ان اردتم بذلك الخبر
المتواتر فذلك يوجب العلم ضرورة وكان مقدما على خبر الواحد
وها هنا يجوز الخطا على الفريقين على وجه واحد فلا يجوز تقديم احدهما
على الاخر وان اردتم بذلك خبرين من اخبار الاحاد اذا تعارضا واحدهما
اكثر رواة من الاخر فمن اصحابنا من قال لا يرجح بكثرة العدد كالشهادة
فعلى قول هذا القايل يسقط الاستدلال وان سلمنا فغير ممتنع ان
تقدم الرواية بكثرة العدد ولا يرجح اقاويل المجتهدين الا ترى ان رواية الاعلم
تقدم على رواية الواحد وكذلك رواية الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم تقدم على رواية الابعد وقوله في الاجتهاد لا يقدم على قول الابعد
وجواب اخر ان الاخبار طريقها الظن فما كان اقوى من الظن كان اولى
وليس كذلك ها هنا فان الاجماع طريقه العصمة عن الخطا والخطا
يجوز على الفريقين فاستويا يدل على صحة هذا ان رواية الخمسة ورواية العشرة
على الخمسة وفي الاجماع لا يقدم قول العشرة على قول الخمسة فصل
واما الكلام مع من يقول انه اذا اتفق المعظم لم يعتد بخلاف الاقل فمثل الكلام
مع ابن جرير ان العصمة ورد الشرع بها لجميع المومنين فلا يجوز ان نثبت لمعظمهم

فصل ودليلهم مثل الدليل في المسألة قبلها والجواب نحو ما تقدم
واما الدليل على فساده فهو ان من قال اتفاق اهل الحرمين حجة وقول من قال اتفاق
اهل المصرين البصرة والكوفة حجة وقول من يقول اتفاق اهل المدينة حجة وهو
قول باطل وكل ما ذكرناه في المسألة قبلها يبطل ان يكون حجة لانهم بعض الامة
ويدل عليه ان الاعتبار بالعلم ومعرفة طرق الاجتهاد وهذا لا يختص به
اهل بلد دون بلد فيجب ان يكون الجميع في ذلك سواء ويدل عليه ان هذا يودي
الى محال لانكم تقولون قول من هو بالمدينة حجة ما دام قاطنا بالمدينة فاذا
خرج منها لم يكن قوله حجة وهذا محال لان كل من كان قوله حجة
في موضع كان قوله حجة في جميع المواضع واصله النبي صلى الله عليه وسلم
احتج المخالف بان قال روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عنها
والجواب ان هذا ورد في الخطا وغيره فنحمله على غيره بدليل ما ذكرناه
احتج ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية
الى جحرها **والجواب** ان هذا يدل على ان الاسلام يارز اليها فليس فيه ان قولهم
حجة **وجواب اخر** ان هذا ورد في جميع الاسلام وعندنا اذا اجتمع
جميع المسلمين في المدينة كان قولهم حجة فلا حجة لكم في الحديث
احتج ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يكايد احد اهل المدينة
الا انماع كما ينماع الملح في الماء **والجواب** ان هذا ورد في المكايدة
والخلاف في مسايل الاجتهاد ليس من المكايدة فلا حجة لكم فيه
وجواب اخر ان هذه كلها اخبار احاد فلا يجوز ان يثبت بها اصل من الاصول
احتج مالك بان المدينة مهاجر النبي صلى الله عليه وسلم ومهبط الوحي وموضع القبر

ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق عنها ويكون خارجا
عن قول اهلها **والجواب** ان هذا دعوى لانه يجوز الخطا مع وجود
هذه المعاني فمن ادعى العصمة بذلك احتاج الى دليل ثم هذا يعارضه
قول من يقول ان اجماع اهل مكة والمدينة حجة بان يقول مكة
موضع المناسك ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد
اسمعيل ومقام ابرهيم فلا يجوز ان يكون الحق خارجا عن قول
اهلها وليس قولكم باولى من قول هذا القايل فيتعارض القولان
ويسقطان ويرجع في طلب العصمة الى دليل اخر **احتج** ايضا بان رواية
اهل المدينة تقدم على غيرهم فكذلك قولهم في الاجتهاد يجب ان يقدم
على قول غيرهم **والجواب** ان هذا دعوى لا برهان عليه وجمع من غير
علة ولم اذا قدم اهل المدينة في رواية الاخبار لم يدل على ان قول
اهلها في الاجتهاد اولى من قول غيرها **وجواب اخر** ان الاخبار
تقدم بما لا يقدم به قول المجتهدين والدليل على ان قول الجماعة
الكثيرة في الاخبار يقدم على قول الجماعة اليسيرة ولا يقدم
قول الجماعة الكثيرة في الاجتهاد على قول من دونها وكذلك
قول الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاعرف بالصفة
يقدم على قول غيره ولا يقدم بذلك في الاجتهاد فدل على ان ذلك
مفارق لهذا **وجواب اخر** ان الاخبار طريقها الادراك بحاسة السمع
فمن كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واكثر مشاهدة كان
اضبط لما يرويه واهل المدينة شاهدوا ذلك وسمعوه فهم اضبط لذلك
فكان قولهم مقدما على قول غيرهم والاجتهاد يدرك بحاسة القلب

والفكر والنظر وربما كان نظر من ليس من أهل المدينة أصوب
واجتهاده أقوى ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع فرب حامل فقه غير
فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فان قيل هذا الوجه
احتج من قال اتفاق أهل الحرمين حجة بانه الحرمان احدهما حرم الله ومولد
النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه وموضع المناسك ومولد اسمعيل
ومقام ابرهيم واشرف بالبيت ولهذا الحرم صيده وكلاه وشجاره
والاخر حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومهاجره ومستقر الاسلام
ومجمع الصحابة ومهبط الوحي وموضع القبر ولا يجوز ان يكون
الحق خارجا عن اهلها ومن قال ان اجماع اهل المصرين حجة استدل
بقرب من هذا انهم اولاد الصحابة من المهاجرين والانصار ولان عمر رضوان الله
عليه بناهما ونقل اليهما اولاد المهاجرين والانصار فلا يخرج الحق عن اهلهما
والجواب عنه ما ذكرناه ان الاجتهاد على العلم والاجتهاد لا على
الانساب والاماكن وهذه المعاني ولان هذه الاماكن تعارض بعضها
بعضا فتسقط الجميع ويبقى طلب العصمة موقوفا على الدليل
فصل واما الدليل على فساد من قال ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة
فاذا اتفقوا لم يعتد بخلاف غيرهم هو ان العصمة طريقها الشرع
والشرع ورد بها لجميع الامة ولا يجوز اثباتها في حق بعض الامة ويدل
عليه ان ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل انفرد بها
وابن مسعود انفرد باربع مسائل ولم يحتج عليهم احد من الصحابة باجماع
الخلفاء الاربعة فدل على بطلان ما ذكرت وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم

قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر **احتج** من خالف بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ
والجواب انه اراد بذلك الاقتداء بهم في المسنونات والمستحبات
ولم يرد به تقليدهم فيما يجمعون عليه بدليل ما قالوا **فصل**
اتفاق اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بحجة وقالت الرافضة قول
علي وحده حجة واتفاق اهل بيته حجة لان فيهم الامام المعصوم
والدليل على فساد قولهم قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فعلق الوعيد على مشاقة
جميع المؤمنين فدل على انه لا يتعلق بمخالفة قول بعضهم وعندكم
الوعيد يتعلق بعلي وحده اذا خالفه ويدل عليه قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **فان قيل** هذا خبر واحد
ولا تقولون به **قلنا** نحن نبني هذا على الاصل واذا ثبت هذا الاصل استدللنا
ويدل عليه ان عليا عليه السلام خالف الصحابة في مسائل مشهورة لا تحصى
عددها كثرة ولم يقل لاحد قولي حجة ولو كان قوله حجة لاحتج عليهم
بذلك فدل على ان قوله ليس بحجة ولانه لا يجوز ان يخفى عليه ويلبس لكم
ولما قال كان رأيي ورأي الجماعة ان لا تباع امهات الاولاد ورأيي
الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الينا
من رأيك وحدك ولم ينكر عليه فدل على بطلان ما قلتموه
احتج من خالف بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا والخطأ من الرجس فيجب ان يكونوا مطهرين

منه والجواب ان اهل البيت يتناول كل من في البيت من الازواج والاقارب
ولا يقول احد ان اتفاق ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وجواب اخر
انه اراد نفي العار والقبائح دون الراي والاجتهاد فيحمل على هذا بالدليل
فان قيل المراد بالاهل علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
والدليل على ذلك انه لما نزلت هذه الاية ادار النبي صلى الله عليه وسلم كسا
عليهم وقال هاولاي اهل بيتي الجواب ان هذا من اخبار الاحاد
وعندكم لا تقبل في مسايل الفروع فكيف في مسايل الاصول الاشيا وهو
مخالف لظاهر القران لان اهل البيت عبارة عمن في البيت وفي
العرف ايضا اذا قيل هاولاي اهل بيت فلان يعقل منه ازواجه ومن
في داره ايضا فانه تقدم ذكر الازواج قبل هذا وهو قوله يا نسا النبي
ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فالظاهر
انه خطاب لمن تقدم ذكره في اول الاية وجواب اخر انه ان صح ان
المراد باهل البيت من ذكروه فيحمل الاية على ذهاب العار والقبائح
بدليل ما ذكرناه احتج ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني
تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي
الجواب ان هذا من اخبار الاحاد وانتم لا تقولون به ونحن نقول به في
مسايل الفروع فاما في مسايل الاصول فلا حجة فيه في هذا الموضع باتفاق
منا ومنكم احتج بان قال انهم من بيت الرسالة ومعدن النبوة فاختصوا
بالعصمة والجواب ان هذا دعوى لانه ليس اذا كانوا بهذه الصفة يدل
على ان الخطا عليهم لا يجوز فيجب ان يقال ان ذلك يوجب العصمة ثم هذا يبطل
بازواج النبي صلى الله عليه وسلم فانهن اختصصن بما ذكرتم ولم يختصصن بتضعيف

الثواب على الطاعات وتضعيف العقاب على المعاصي ثم لا يدل
ذلك على العصمة في حقهن فصل ويعتبر في صحة الاجماع
قول كل من كان من اهل الاجتهاد سوا كان معروفا مشهورا
او خاملا مستورا وسوا كان عدلا امينا او فاسقا متهتكا لان المعول في ذلك
على الاجتهاد والمعرفة في ذلك وغيره سوا والفاسق والعدل على
صفة واحدة فصل وسوا كان المجتهد من عصرهم او لحق
بهم من العصر الذي بعدهم وصار من اهل الاجتهاد في عصرهم
كالتابعي اذا لحق الصحابي في حال حدوث الحادثة وهو من اهل الاجتهاد
ومن اصحابنا من قال لا يعتد بقول التابعي مع الصحابة والدليل على
صحة الوجه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول
وجه الدليل انه امر بالرجوع عند التنازع الى الكتاب والسنة
وانتم تقولون يرجع الى قول الصحابة ويدل عليه انه من اهل الاجتهاد
في وقت الحادثة فاعتبر رضاه في صحة الاجماع كاصاغر الصحابة
ويدل عليه ان الاعتبار بالعلم لا بالصحبة الا ترى انه لو صحب ولم يكن
عالما لم يعتبر قوله في صحة الاجماع واذا كان الاعتبار بالعلم
وجب ان يعتبر خلاف التابعي لانه عالم احتج المخالف بان عليا رضي الله
عنه نقض الحكم على شريح حين قضى بين ابني عم احدهما اخ لام بجعل
المال كله لابن العم الذي هو اخ من الام وان عايشة رضي الله عنها انكرت
على ابي سلمة حين خالف ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وقالت
مثلك مثل الفروج الذي يسمع الديكة تصيح فصاح لصياحها والجواب
ان حديث علي رضي الله عنه حجة عليكم فانه ولاه القضا ورضي به في الاجتهاد

وروي أنه تحاكم إليه في درع ادعاه على يهودي نقض على علي رضوان الله
عليه فأسلم اليهودي ببركته ذلك وأما نقض الحكم عليه فيجوز أن
يكون لأنه انعقد عليه الإجماع قبل أن يصير شريح من أهل الاجتهاد
فلا يعتد بقوله فيه وبهذا لا يخرج عن أن يكون مساويا لهم في الاجتهاد
فيما يحدث من الحوادث والحديث عائشة رضي الله عنها فقد خالفها ابن ع
أبو هريرة فإنه روي أنه نازع في هذه القصة فقال فيها مثل قول أخي
أبي سلمة فأقره على الخلاف وعلى أنه ليس في قولها ما يدل على أنه لا يعتد
بخلافه ويجوز أن يكون قد رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته وطلب
مساواته فأنكرت عليه عائشة ذلك احتج الصحابة بأن الصحابة أعلم من التابعين
بالأحكام فإنهم شاهدوا الوحي والتنزيل وعرفوا المقاصد والأغراض
فكانوا مع التابعين بمنزلة العلماء مع العامة والجواب أنا لا نسلم
أنهم أعلم من التابعين بالأحكام والدليل عليه أن [illegible] كان يحيل بالمسائل
على الحسن البصري وابن عمر كان يحيل بالمسائل على ابن المسيب
ويقول هو والله أحد المفتين ولو رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لسر به ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها ثم أداها كما سمع فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل
فقه إلى من هو أفقه منه وما ذكروه من الترجيح لا يمنع مساواة التابعي له
في الاجتهاد ألا ترى أن من طالت صحبته من أكابر الصحابة وعلمائهم
من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام الرسول عليه السلام ما
لصغارهم ومتأخريهم ثم الجميع في الاجتهاد على صفة واحدة فبطل
ما قالوه وجواب آخر أن هذا الترجيح إنما يصح لو كانت الأحكام كلها

مأخوذة من المسموع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا كانت مختلفة
منها ما يؤخذ من الكتاب ومنها ما يؤخذ من القياس والاجتهاد
وترتيب الأدلة لا يظهر للصحابي ترجيح في ذلك على التابعي والدليل
عليه أن سعيد بن المسيب والحسن البصري وأصحاب عبد الله كمسروق
والأسود وعلقمة كانوا مجتهدين في زمن الصحابة ويفتون ولم
ينكر عليهم أحد فصل وأما من خرج من الملة بتأويل أو بغير
تأويل فإنه لا يعتد بقوله في الإجماع فإن أسلم وصار من أهل الاجتهاد
عند الحادثة اعتبر قوله وإن انعقد الإجماع وكان كافرا ثم أسلم
وصار من أهل الاجتهاد بني على القولين فإن قلنا إن انقراض العصر
ليس بشرط لم يعتد بقوله بل يلزمه الرجوع إلى الإجماع وإن قلنا
إن العصر شرط اعتبر قوله فإن خالفهم لم يكن ذلك إجماعا
فصل فأما من ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام كالمتكلمين خلافا للحنفي في قولهم
والأصوليين في الإجماع وقال بعضهم يعتبر قول العامة وهذا اختيار
القاضي أبي بكر رحمه الله والدليل على فساد قول أهل هؤلاء أن
المتكلمين والأصوليين ليسوا من أهل الاجتهاد لأنهم لا يعرفون
أدلة الفقه والأحكام ومعانيها فهم كالعامة وهذا صحيح لأن
المتكلم يعلم صحة القياس وطرق النظر والاجتهاد في العقليات
وهاهنا يحتاج إلى الأدلة الشرعية وليس عنده من ذلك خبر فلا يجوز أن
يعتبر قوله مع أهل الاجتهاد كأهل الأدب والطب وأما الأصولي
وهو الذي يعرف أصول الفقه فهو أيضا من أهل الاجتهاد كأهل الأدب
والطب لا يعرف الأدلة على التفصيل وإنما يعرف في الجملة لأنه يعرف

إن الأمر يقتضي الوجوب وله صيغة وإنه قد يقتضي الندب وكذلك
تعرف استنباط العلل وما يصح منها وما لا يصح على طريق الإجمال
وأما إذا سئل عن مسألة من مسائل الاجتهاد من الفروع فإنه لا يعلم دليل
تلك المسألة لا من جهة النطق ولا من جهة استنباط وهذا من عرف
فروع الفقه بأدلتها على التفصيل وما يعرف أصول الفقه لا يعتد
بقوله في مسألة من مسائل الأصول حتى لم يعرف ذلك بطريقه وإن كان
عارفا بالتفصيل **وأما الدليل** على فساد قول من قال إن وفاق العامة
شرط في صحة الإجماع هو أن العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا يعتبر
رضاه في الإجماع كالصبي والمجنون ويدل عليه أنه لا يجوز تقليده
في الحوادث فلا يعتبر خلافه كالصبي والمجنون **احتج** بقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الضلالة
قال وهؤلاء من المؤمنين ومن الأمة **والجواب** أنه عام فنخصه بما خصصتم
في الصبي والمجنون ٥

باب الإجماع بعد الخلاف

مسألة إذا اختلفت الصحابة على قولين وانقرض العصر ثم
أجمع التابعون على أحدهما لم تصر المسألة إجماعا في قول عامة أصحابنا
وقال أبو علي بن خيران وأبو بكر القفال يصير إجماعا ويسقط القول
الآخر وهو قول المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة **والدليل** على صحة
مذهبنا قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول والصحابة
في هذه الحادثة تنازعوا على قولين فوجب أن يكون الرجوع إلى الكتاب
والسنة وأنتم تقولون الرجوع إلى إجماع التابعين بعد ذلك ويدل عليه قوله
صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وهذا يدل

على جواز الأخذ بقول كل طائفة منهما وأنتم تقولون إذا اتفق التابعون
على أحدهما حرم الأخذ بالآخر وذلك خلاف ما يقتضيه عموم الخبر
ويدل عليه أن اختلاف الصحابة في المسألة على قولين إجماع منهم على
تسويغ الاجتهاد فيها وجواز الأخذ بكل واحد من القولين
فلا يجوز للتابعين إبطال هذا الإجماع باتفاق من جهتهم كما لو اتفق
الصحابة في الحادثة على قول فإنه يحرم على التابعين إحداث قول ثاني
خلاف اتفاقهم **فإن قيل** هذا يلزم عليه إذا اتفق الصحابة
على قولين في حادثة ثم اتفقوا بعد ذلك على أحدهما فإن هذا الإجماع
الثاني إبطال للأول ومع ذلك فإنه يجوز **والجواب** أنا إذا قلنا انقراض
العصر شرط في انعقاد الإجماع فلا نسلم أن اتفاقهم على قولين
إجماع منهم لأن على هذا القول الإجماع لا يتم حتى ينقرض العصر
والعصر لم ينقرض وإن قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط لم يجز للصحابة
أن يتفقوا على أحدهما بعد اختلافهم على قولين **فإن قيل** لا يمتنع أن يتفقوا
على تسويغ الاجتهاد في الحادثة ما لم يحدث هناك إجماع على أحد
القولين فإذا حدث إجماع من التابعين على أحد القولين سقط ذلك
الإجماع الأول وهذا كما نقول إن العادم للماء إذا تيمم فتيممه
صحيح قبل الدخول في الصلاة بالإجماع بشرط الإعدام فإذا
وجد الماء زال العدم بطل الحكم بصحة تيممه كذلك في مسألتنا
والجواب أن هنا اتفقنا على صحة تيممه قبل الإحرام بشرط ألا يزول
العدم فإذا زال العدم زال الإجماع لزوال شروطه بخلاف مسألتنا فإنا
حكمنا باتفاق الصحابة أن هذه المسألة يسوغ فيها الاجتهاد وأنه

يجوز الاخذ بكل واحد منهما على الاطلاق فدل على الفرق بينهما
والجواب ان جواز الاجماع يؤدي الى ما لا يوجب بطلان ما اجمعوا عليه
وها هنا يؤدي الى الخطأ فيما اتفقوا عليه والخطأ على اهل الاجماع
لا يجوز فافترقا ويدل عليه انه لو انعقد الاجماع من الصحابة على قول
واستقر لم يتغير حكمه باختلاف التابعين بعده فكذلك الخلاف
بينهم اذا استقر وثبت لم يجز تغييره باجماع بعده فان قيل الاختلاف
ليس بحجة والاجماع حجة وكما ليس اذا لم يجز اسقاط ما هو حجة بما
ليس بحجة بما يدل على انه لا يجوز اسقاط ما ليس بحجة بما هو حجة ولما
قال في بعض العبارة عن هذا المعنى الاجماع انه حجة فلم يجز اسقاطه
بما يطرى بعده وليس كذلك الخلاف فانه ليس بحجة فجاز اسقاطه
بما يطرى بعده من الادلة والجواب ان الاختلاف على قولين حجة
على تسويغ الاجتهاد في الحادثة وعلى جواز الاخذ بكل واحد منهما
واجماع التابعين بعده يوجب اسقاطه ولا فرق بين الاجماع والاختلاف
ها هنا لان الجميع يتضمن اسقاط حجة سابقة بقول التابعين ويدل
عليه ان كل واحد من الفريقين كالاحياء الباقين في كل عصر
ولهذا يحفظ اقاويلهم ويحتج لهم وعليهم واذا كانوا بمنزلة
الاحياء وجب الا ينعقد الاجماع مع خلافهم فان قيل
هذا خطأ لانهم لو كانوا كالاحياء لوجب ان لا يتغير الاجماع بعد موتهم
فيما حدث بعدهم من الحوادث لانه لا يعرف فيه اقاويلهم ولوجب ان
يجوز تقليدهم كما يجوز تقليد الاحياء فيما افتوا به والجواب انهم
كالاحياء فيما افتوا به ونقل عنهم فاما فيما لم يفتوا به ولم ينقل عنهم وحدث

بعدهم فليس هم كالاحياء وهذا كما نقول انهم اذا اتفقوا على
قول واحد ثم ماتوا عمل باقوالهم بعد موتهم ووجب المصير اليها
كما لو كانوا احياء فافتوا بذلك ثم لا يجعلون كالاحياء فيما حدث بعد
موتهم من الحوادث وكذلك ما اختلفوا فيه مثله ويدل عليه ان هذا
الحكم كان يسوغ الاجتهاد فيه ولا يجوز نقض الحكم على من حكم
فيه من العصر الاول فاذا صح الاجماع بعد ذلك صار مما لا يسوغ فيه الاجتهاد
ووجب نقض الحكم على من حكم فيه بخلاف الاجماع وهذا نسخ
بعد انقطاع الوحي وذلك لا يجوز ويدل عليه انه اختلاف وقع بين الصحابة
فلا يزول باجماع التابعين كما لو اختلف الصحابة على قولين واتفق
التابعون على احداث ثالث ويدل عليه انه لو كان اجماع التابعين
يبطل ما تقدم من الخلاف لوجب ان ينقض حكم من حكم فيه في
عهد الصحابة لانه مقطوع ببطلانه فان ركبوا هذا الاصل انتقض
من حكم بابطال ما اجمعت الصحابة عليه لان الصحابة اجمعت على صحة
ذلك وكل حكم اجمعت الصحابة عليه لا يسقط باجماع التابعين
كسائر الاجماع التي اجمعوا عليها ويدل على صحة هذا ان هذا يؤدي
الى ان يجعل قد ذهب على العصر الاول ما وجب في هذا الحكم وانقطع
وهذا لا يجوز احتج من خالف بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولم
يفرق بين ان يتقدمه خلاف او لم يتقدمه خلاف فهو على عمومه
والجواب ان هذا مشترك الدلالة لان الصحابة اتفقوا على جواز الاجتهاد
في الحادثة وجواز تقليد كل واحد من الفريقين فمن قطع الاجتهاد فيه
وحرم تقليد احد الفريقين فقد خالف سبيل المؤمنين فوجب ان يستحق الوعيد

احتج ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة
والجواب عنه ما مضى احتج ايضا بان قال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة
فوجب ان يكون حجة مقطوعا بها امثاله اذا لم يتقدمه خلاف والجواب
انه لا يجوز اعتبار ما تقدمه خلاف بما لا يتقدمه خلاف الا ترى ان الاجماع
فيما لا يتقدمه اجماع جائز وفيما تقدمه اجماع لا يجوز وكذلك في مسئلتنا
جاز ان يصح الاجماع فيما لا يتقدمه خلاف وفيما تقدمه خلاف
لا يجوز وجواب اخر المعنى في الاصل انه لا يؤدي الى ابطال اجماع
قبله وفي مسئلتنا يؤدي الى ابطال اجماع قبله فيفارقه كما لو اجمع الصحابة
على قول واجمع التابعون بعدهم على قول اخر احتج ايضا بان قال اجماع لعقب
خلافا فاسقط حكم الخلاف كما لو اختلفت الصحابة ثم اجمعوا او ذلك
مثل اختلافهم في قتال مانعي الزكاة ثم اجماعهم عليه والجواب
ان على قول من لا يعتبر انقراض العصر في صحة الاجماع لا نسلم فانهم اذا
اختلفوا في حادثة على قولين او ثلثة لم يجز ان يتفقوا بعد ذلك على احد
الاقوال واما قصة مانعي الزكاة فلم يكن قد استقر الخلاف فيه لانهم
انما كانوا في طلب الدليل ومهلة النظر والروية بخلاف مسئلتنا
فان الخلاف قد استقر بذلك على ان ذاك انه اذا ظهر من واحد منهم قول
او فعل وانتشر في الباقين لا يحصل اجماعا في الحال بل اصبر حتى يستقر
الاجماع لان في الحال يجوز ان يكون في مهلة النظر والروية واما على قول
من اعتبر انقراض العصر في الاجماع يجوز ان يتفقوا بعد ذلك على احد الاقوال
لان هناك لم يحصل الاجماع ولم يتم وقد انقرض سلطانه من كان قد ادى محنة
فلهذا كان الثاني اجماعا على خلاف مسئلتنا فانهم بعد الانقراض قد ثبت

اجماعهم

اجماعهم واستقر فاسقاطه بالاجماع ابعد لانه لا يكون الا بالنسخ والنسخ
بعد الوحي لا يجوز وجواب اخر فرق بين اجماع الصحابة بعد الخلاف
وبين اجماع التابعين بعد خلافهم الا ترى ان الصحابة اذا اتفقت
على انه جاز ان يحدثوا خلافا قبل انقراض العصر فيما اجمعوا عليه كما قال
علي رضوان الله عليه كان رأيي ورأي الجماعة الا تباع امهات الاولاد
ورأيي الان ان يبعن ولو اجمعت الصحابة على قول وانقرض العصر لم يحدث
الباقون بعدهم خلافا لا يجوز فالاجماع احتج ايضا بان قال الاجماع حجة
والاختلاف ليس بحجة فلا يترك ما هو حجة بما ليس بحجة كالكتاب
والسنة فانا لا نتركهما بالاختلاف كذا هاهنا مثله والجواب
انا لا نسلم ان الاجماع حجة حيث تقدمه الخلاف بل نقول الاجماع
حجة بشرط ان لا يتقدمه خلاف كما ان القياس حجة بشرط ان لا
يعارضه نص فاما اذا عارضه نص فلا يكون حجة وجواب اخر انه ان كان
حصل من الاجماع حجة فما تقدم من الخلاف حجة في جواز الاجتهاد
والاخذ بكل واحد منهما فليس تعلقكم باجماع التابعين باولى من
تعلقنا باجماع الصحابة بل تعلقنا اولى لان اجماع العصر الاول حجة على
العصر الثاني واجماع العصر الثاني ليس بحجة على العصر الاول
احتج ايضا بان قال كل حكم لا يجوز لعامة التابعين العمل به لا يجوز
لمن بعدهم العمل به كالمنسوخ من الاحكام قلنا لا نسلم فان
من استفتى منهم الصحابة يجوز له العمل به في عصر التابعين فيما لم نعارضه حكم
بمثله فنقول كل حكم جاز لعامة عصر الصحابة العمل به جاز لعامة
عصر التابعين العمل به دليله اذا لم يجمع التابعون على احد القولين

حجة أيضاً بأن قال إذا تعارض خبران ثم اتفق أهل عصر على العمل بأحدهما
سقط المتروك منهما فكذلك ها هنا إذا اتفق أهل عصر على الأخذ بأحد القولين
وترك الآخر وجب أن يسقط المتروك منهما **والجواب** أن ها هنا إنما يسقط
المتروك لأنه لم يعلم أنه حدث بعد العصر قبله وليس كذلك المتروك من القولين فإنه
قد صار إليه بعض فرق الصحابة والجار الآخر به فوزانه من الخبرين أن يصير
إلى كل واحد منهما فريق من العصر الأول وعملوا به فلا يجوز إجماع
من بعدهم على العمل بأحدهما وترك الآخر **وجواب آخر** أن الخبر ورد
عمن يصح ولم يسع أحدهما بالآخر فإذا اتفقوا على العمل بأحدهما علمنا أن
ما تركوه منسوخ بما اتفقوا على العمل به وليس كذلك القولان ها هنا
فإن أحدهما لا يجوز أن يكون منسوخاً بالآخر فلا يصح الاتفاق على ترك
أحدهما واستعمال الآخر **فصل** وأما إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم
أجمعوا على أحدهما انعقد فيه فإن لم يكن قد برد الخلاف كاختلافهم
في قتال مانعي الزكاة وأهل الردة فإن أبا بكر رضي بالقتال وأبى الباقون ترك
القتال ثم أجمعوا كلهم على رأي أبي بكر رضي الله عنه لأنه قال والله
لأقاتلنهم ولو بنفسي وقال والله لو منعوني عناقاً مما كانوا يعطون رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فقال له عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا
قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فقال أبو بكر ومن ذلك
إلا بحقها وإن الزكاة من حقها والله لا أفرق بين ما جمع الله
فقال علي رضي الله عنه نقول لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبك
ومعنا بنفسك لحرب قاتل بمن يريدنك ولم يزل الراعي الخلاف حتى أجمعوا

كلهم على رأي أبي بكر فهذا يجوز قولاً واحداً لأن اختلافهم على قولين
لم يكن ثابتاً استقر وإنما كانوا في روية النظر والاجتهاد فلم يكن
اختلافهم على قولين إجماعاً على جواز الأخذ بكل واحد منهما وأما
إذا كان قد برد الخلاف واستقر فهل يجوز أن يجمعوا بعد ذلك على
أحد القولين فإن قلنا إنهم إذا أجمعوا على قولين يجوز للتابعين أن
يجمعوا على أحدهما فإجماعهم أولى وإن قلنا إن التابعين لا يجوز
لهم الإجماع على أحدهما فهل يجوز ذلك للصحابة يبنى على انقراض العصر فإن قلنا
إنه شرط في الإجماع جاز أن يجمعوا على أحد القولين لأن على هذا القول إذا
أجمعوا على قول واحد يجوز لهم أن يرجعوا عنه قبل انقراض العصر ويجمعوا
على قول ثاني فلأن يجوز الاتفاق على أحد القولين بعد الخلاف عليهما أولى وإن
قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع لم يجز لهم أن يجمعوا بعد
ذلك على أحدهما لأن إجماعهم على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل
واحد منهما فإجماعهم بعد ذلك على أحدهما إسقاط لدليل الإجماع ولا يجوز ذلك
فصل من أصحابنا من قال إذا أجمعت الصحابة على قولين وانقرض العصر عليه
لا يتصور إجماع التابعين على أحدهما لأن اختلافهم على قولين إجماع
على جواز الأخذ بكل واحد منهما مقطوع به لا يجوز عليهما الخطأ فلا
يجوز إجماعهما وهذا غير صحيح لأن الصحابة إذا أجمعت على جواز الأخذ
بكل واحد منهما صار التابعون في القول بتحريم أحدهما بعض الأمة
والخطأ على بعض الأمة جائز

باب القول في اختلاف الصحابة على قولين

إذا اختلفت الصحابة على قولين وانقرض العصر عليه لم يجز للتابعين إحداث

لاحداث قول ثالث وقال بعض المتكلمين وبعض اصحاب ابي حنيفة يجوز
ذلك ه **والدليل** على صحة مذهبنا ان اختلافهم اجماع على ابطال
كل قول سواه لانه لا يجوز ان يخرج الحق عنهم ولو جوزنا احداث قول
ثالث لجوزنا الخطا عليهم في القولين وهذا لا يجوز وايضا فان الناس
اجمعوا على حفظ الاقاويل وضبط المذاهب ولو جاز احداث مذاهب
لم يجب حفظ المذاهب وضبط الاقاويل معنى **احتج** من خالف بان قال
اختلافهم على قولين دليل على ان الاجتهاد يسوغ فيها فجاز احداث قول
ثالث كما لو لم يستقر بينهم **والجواب** ان اختلافهم في ذلك
اوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في احداث قول ثالث
فلا وهذا كما لو اجمعوا في المسئلة على قول واحد فانه ها هنا يقتضي
الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في احداث قول ثالث فلا ويخالف
اذا لم يستقر الخلاف بذلك على صحة هذا ان الاجماع على قول واحد
قبل ان يستقر لا يمنع احداث قول ثان ثم اذا استقر منع احداث قول ثان ه
واحتج ايضا بان قال اذا جاز احداث دليل اخر لم تقله الصحابة جاز ان يجوز
احداث قول اخر لم يذكره الصحابة ه **والجواب** انه ليس فيه على قول واحد
اذ اجاز احداث دليل غير ما ذكروه مما يدل على احداث قول ثالث الا ترى
انهم لو اجمعوا فيه على قول واحد لجوز احداث دليل اخر ثم اجمعوا عليه
ثم لا يجوز احداث قول غير ما اجمعوا عليه **وجواب اخر** ان احداث الدليل
تقوية لما اجمعوا عليه وتاكيد له واحداث قول اخر رفع وابطال وليس
اذا جاز ما يعاضد الاجماع ويؤكده مما يدل على انه يجوز ما يخالفه
ويبطله **واحتج** ايضا بان الصحابة قد اختلفوا في زوج وابوين وزوجة

وابوين على قولين فجاء ابن سيرين واحدث قولا ثالثا فقال في امراة وابوين
بقول ابن عباس وفي زوج وابوين بقول سائر الصحابة واقره الصحابة على ذلك
والجواب انه لم يقره على ذلك بل جعله محجوجا باجماع الصحابة ولا
نقبل منه القول الذي ذكره **وجواب اخر** ان ابن سيرين عاصر الصحابة وهو
من اهل الاجتهاد وخلاف التابعين في قول بعض اصحابنا يعتد به مع الصحابة
اذا عاصرهم وهو من اهل الاجتهاد على الوجه الذي يعتبر انقراض العصر ه
فصل واما اذا اختلفت الصحابة في مسئلتين على قولين فقالت طائفة
فيهما بالتحريم ولم يصرحوا بالتسوية بينهما في الحكم جاز للتابعي ان يحكم في
المسئلتين الاخذ بقول طائفة وفي مسئلة الاخرى بقول الطائفة الاخرى
فيقضي بالتحليل في احدى المسئلتين وبالتحريم في الاخرى ومن الناس من زعم
ان هذا احداث قول ثالث وهذا خطا لانهم اذا لم يصرحوا بالتسوية
بينهما فذلك ليس باجماع وانما هو اتفاق في الفتوى وحد منهم
على التسوية فاذا اخذ بقول طائفة في مسئلة وبقول طائفة في الاخرى
فقد اخذ في كل مسئلة بقول طائفة من الصحابة وذلك جائز كما لو
اختلفوا في حكم على قولين واخذ التابعي بقول احد الفريقين فاما اذا
صرحوا بالتسوية بينهما فقال فريق حكم هذا كحكم هذا في
التحريم واحد وقال الفريق الاخر حكم هذا وهذا في التحليل واحد فها هنا
وجد الاتفاق منهم على التسوية بين المسئلتين في التحريم وفي التحليل
فهل يجوز لمن بعدهم ان ياخذ بقول فريق في المسئلة وبقول فريق في المسئلة
الاخرى فيه وجهان الصحيح انه لا يجوز لانهم اجمعوا على التسوية بين المسئلتين
في الحكم والاخذ بقول طائفة في مسئلة وبقول طائفة في مسئلة تفريق بين

للمسلمين في الحكم والفرق ضد ما أجمعوا عليه من التسوية وإبطال
لإجماعهم بإحداث قول غير الفريقين فوجب أن يكون باطلا والوجه
الثاني ذكره القاضي رحمه الله قال الإمام رحمه الله لم نقدح في الوجه الأول
بأن الحنفي وجها آخر ووجهه أنهم لم يجمعوا على التسوية في المسألتين
على حكم واحد وإنما سووا بينهما في حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم
الأخذ بالتفصيل وهذا غير صحيح لأنهم وإن لم يصرحوا بالتسوية
في حكم واحد إلا أنه حصل الإجماع على التسوية والتفصيل إسقاط
الإجماع فوجب أن لا يجوز ه

باب القول في الواحد من الصحابة وترجيح بعضها على بعض

إذا قال بعض الصحابة قولا وانتشر في الباقين وسكتوا عنه فقد ذكرنا أنه حجة
وهل يسمى إجماعا على الخلاف الذي ذكرناه فأما إذا لم ينتشر ذلك في الصحابة
فهل هو حجة أم لا فيه قولان قال في القديم هو حجة يقدم على القياس ويخص
به العموم وهو قول جماعة من الفقهاء وهو قول أبي علي الجبائي وبه
قال مالك وأحمد وإسحاق وقال في الجديد ليس بحجة ويقدم عليه القياس
ونحن ننصر القول الجديد فالدليل على صحته أنه قول من يقر على الخطأ
فلا يجوز ترك القياس له دليله قول التابعي ويدل عليه أن التابعي والصحابي
متساويان في آلة الاجتهاد فيجوز الخطأ على كل واحد منهما فلا يجوز ترك
اجتهاده لاجتهاد الآخر كالعالمين والتابعيين ويدل عليه أن القياس
دليل على الأحكام من جهة الشرع فكان مقدما على قول الصحابي دليله
الكتاب والسنة ويدل عليه أنا نقضي به على عموم القرآن فكان مقدما على
قول الصحابي أصله خبر الواحد والتقليد للقياس ويدل عليه أنه ليس

فوجب أن يقدم على قول الصحابي كالقياس الجلي ويدل عليه أنه لو كان قوله
حجة لوجب إذا عارضه خبر أن يتعارضا أو ينسخ أحدهما الآخر لما يفعل في
نصين عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا تعارضا احتج من نصر القول القديم
بقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر فأخبر أنهم يأمرون بمعروف فوجب المصير إليه والعمل به
والجواب أن هذا خطاب للجماعة وعندنا أن ما أجمعوا عليه معروف
ونهيهم منكر وأما اختلفنا في قول الواحد فلا حجة فيها احتج أيضا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر والجواب
أن هذا مشترك الدليل لأنه أمر بالاقتداء بهم ومن الاقتداء بهم الاجتهاد
في الجواب وطلب الدليل وترك التقليد فإنهم كانوا يفعلون ذلك
عند حدوث المسائل ولا يقلد بعضهم وجواب آخر أن هذا
خطاب للعامة لأن العلماء من الصحابة لا يجوز لهم التقليد فيجب أن يكون
المراد به عامة الصحابة ونحن نقول إنه يجب على العامة اتباع العلماء منهم
احتج أيضا بأن الصحابي لا يخلو إما أن يكون قد قاله عن توقيف أو اجتهاد
فإن كان عن توقيف فهو حجة وإن كان عن اجتهاد فاجتهاده أقوى
من اجتهادنا لأنه شاهد الرسول صلى الله عليه وسلم وسمع كلامه وكان
أعرف بمعانيه ومقاصده ولا يخلو من هذين الأمرين لأنه ليس هاهنا قسم ثالث
والجواب أما قولكم إنه عن توقيف فالظاهر أنه لا توقيف هناك لأنه
لو كان لرواه هو أو غيره في هذه الحالة أو في غيرها من الأحوال فبطل دعوى
التوقيف ثم إن كان عن توقيف فلا يجوز لنا تقليده في الفتوى لأنه يجوز

عليه الخطأ والغلط فلا يأمن أن يكون قد تأول التوقيف على وجه وقع له
الصواب غيره فلا يجوز أن يجعل قوله حجة مع جواز الغلط واحتمال الخطأ
وأما قولكم إن اجتهاده أقوى من اجتهاد غيره فغير صحيح لأن من سمعه
عن النبي صلى الله عليه وسلم من مشاهدته لا يجعل اجتهاده أقوى من اجتهاد
غيره بل يجوز أن يكون هو أعرف بمتن الخبر وبنقل القضية وغيره أعرف
بمعناه وما يتضمنه من الفقه وعلى هذا يدل قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأً
سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمع فرب حامل فقه غير فقيه
ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه **وجواب** آخر أنه يجوز أن يكون قد استنبط
حكم ما أفتى به من القرآن أو سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم فيكون والتابعي
سواء ولا يجوز أن يجعل قوله حجة مع جواز هذا الاحتمال **وجواب** آخر أنه لو كان
هذا صحيحا لوجب على من لم تطل صحبته تقليد من طالت صحبته لأنه أعرف
بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم ومعاني كلامه ممن قصرت صحبته ولما لم يثبت
أنه لا يجب ذلك دل على بطلان ما ذكرت **وجواب آخر** أن أحد الأحكام ليس خطاب ح
مقصورا على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون من سمع ذلك وطال
أنسه بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرف بالحكم بل هو مأخوذ من
كلام النبي صلى الله عليه وسلم تارة ومن استنباط العلل والاجتهاد أخرى
ومن هذا يجوز أن يكون التابعي أقوى اجتهادا من الصحابي **احتج** أيضا
بأن قول الصحابي يجري عليه أهله إذا كان معه قياس ضعيف **والجواب** أنا لا
نسلم هذا الأصل فإن القياس مقدم عليه وإن عاضده قياس ضعيف **احتج**
أيضا بأن قال قوله لو انتشر أوجب العلم فإذا لم ينتشر وجب أن يقدم على القياس
كخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لو انتشر وتواتر أوجب العلم كذلك في مسألتنا مثله

والجواب أن هذا يبطل بقول التابعي فإنه إذا انتشر أوجب العلم ثم إذا
لم ينتشر لا يقدم على القياس **وجواب** آخر أنه لو كان بمنزلة الخبر لوجب
إذا عارضه نص خبر الواحد أن يسقط أو ينسخ أحدهما بالآخر كالخبرين
إذا تعارضا **وجواب آخر** أن الخبر لو عارضه قياس جلي قدم عليه فكذلك
إذا عارضه الخفي قدم عليه بخلاف مسألتنا فإن قول الواحد لا يقدم
على القياس الجلي فلا يقدم على الخفي **احتج** أيضا بأن قال من كان قوله
حجة إذا انتشر كان حجة وإن لم ينتشر كرسول الله صلى الله عليه وسلم
والجواب أن ذلك قول من لا يجوز عليه الخطأ ومن أصحابنا من قال يجوز
عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه بخلاف مسألتنا فإنه قول من يقع عليه الخطأ
وجواب آخر أن هذا يبطل بالصحابي فإن قوله إذا انتشر يكون حجة وإذا لم ينتشر
لا يكون حجة **احتج** أيضا بأن قال قول الواحد والقياس جنسان من
الدليل ترك أقواهما لأقوى الآخر فوجب أن يترك أضعفهما
بأضعف الآخر ويريد بالأقوى في الفرع وفي الأصل القياس الجلي وبالأضعف
في الفروع قول الواحد وفي الأصل القياس الخفي **والجواب** أنه يلزم عليه
قول التابعي مع القياس فإنهما جنسان يترك أقواهما لأقوى ولا يترك
أضعفهما لأضعف الآخر **وجواب آخر** أن الخبر لو عارضه أقوى القياس لا
يسقطه ولو عارض قول الصحابي أقوى القياسين قدم القياس عليه فكذلك
إذا عارضه أضعفهما قدم عليه **فصل** إذا قال الصحابي قولا يخالف
القياس لم يجعل توقيفا ويقدم القياس عليه وقال أصحاب أبي حنيفة
هو توقيف وحكمه حكم السنة المسندة ويقدم على القياس ويخص به
العموم وذكروا في مسألة ربما أرادهم فقالوا إن قول عائشة توقيف لأن

القياس لا يدل عليه وقد ذكرنا غيرها من المسائل والدليل على صحة مذهبنا
ان قول الصحابي غير معصوم من الخطأ ويجوز ان يكون قوله توقيفا
ويجوز ان يكون عن اجتهاد بعيد يقع له فلا يجوز ان يجعل سنة مع هذا
الاحتمال والشك ويدل عليه انه لو ثبت لقوله سنة لثبت لقول التابعي
ولما لم يثبت لقول التابعي لم يثبت لقول الصحابي ويدل عليه ان الظاهر ان
ما قاله الا عن اجتهاد ورأيه لانه لو قاله عن توقيف لنقله عند الفتيا او رواه
او رواه غيره في وقت من الاوقات دل على انه ليس بتوقيف وانما هو عن اجتهاد
من جهته ويدل عليه انه لو كان قياسه توقيفا لوجب اذا عارضه خبر مسند
ان يتعارضا كالخبرين اذا تعارضا ولما قلتم انه يقدم عليه الخبر المسند دل على
انه ليس بتوقيف احتج المخالف بان قول الصحابي لا يفتي الا عن طريق اما عن
توقيف او عن اجتهاد والقياس لا يدل عليه ولا يظن به مع تفقهه وموضعه
من العلم ان يخطئ القياس فيأتي بشيء بعيد لا تقبله الاصول ويخالفه مقتضى
القياس فلا يبقى الا ان يكون قد قاله توقيفا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والجواب ان هذا انما يكون ان لو امتنع عليه الخطأ فاما اذا جاز عليه
الخطأ فيجوز ان يكون قد تعلق بعموم بعيد او منطوق لا يتناول
الحكم بظاهره او فعل ذلك واستنبطه من قضية او اخطأ في الاجتهاد
ولخلل بوصف واس الحكم واذا كان جميع ذلك محتملا والخطأ جايزا
عليه فلا يجوز ان يجعل سنة مع هذا التجويز والاحتمال وجواب آخر
ان هذا يلزمه عليه التابعي فان هذا المعنى موجود في حقه وفي حق غيره من الفقها
لا يقولون الا من هذين الطريقين ولا يظن بهم ايضا مع منزلتهم في العلم ان
يخالفوا الاصول ويخطئوا خطأ بينا ثم لا يجعلونه توقيفا من هذا الطريق

بل يقولون انه قول من جهته واجتهاد صادر عنه وجواب آخر ان هذا يلزم عليه
اذا عارضه نص خبر فانه يسقط معه ولو كان هذا صحيحا لوجب ان يكون
اذا عارضه نص الخبر ان يكون حكمه حكم الخبرين اذا تعارضا
فصل اذا قلنا بقوله في القديم وان قول الصحابي حجة يقدم على
القياس ويلزم التابعي العمل به ولا يجوز مخالفته وهل يخص به العموم
فيه وجهان احدهما يخص به لانه اذا قدم على القياس فتخصيص العموم
اولى والثاني لا يخص به لانهم كانوا يرجعون الى العموم فيه دون
اقوالهم فدل على تخصيص العموم به لا يجوز واذا قلنا انه ليس بحجة فالقياس
مقدم عليه ويسوغ للتابعي مخالفته وقال الصيرفي ان كان معه قياس
ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف حجة ويكون اولى من قياس قوي
وهذا خطأ لان قوله ليس بحجة والقياس الضعيف ليس بحجة فلا
يجوز ان يترك بمجموعهما قياس هو حجة فصل فاما اذا
اختلفوا على قولين بني على القولين فان قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة لم يكن
قول بعضهم حجة على البعض ولم يجز لاحد الفريقين تقليد الفريق الآخر
بل يجب الرجوع الى الدليل وان قلنا ان قول الصحابي حجة فهما حجتان
تعارضتا فيرجح احد القولين على الآخر بكثرة العدد فان كان على احد
القولين اكثر الصحابة وعلى الآخر الاقل قدم ما عليه الاكثر لقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسواد الاعظم فان استويا في العدد فقدم الائمة فان كان على احدهما
امام وليس على الآخر امام قدم الذي عليه الامام لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ وان كان على
احدهما الاكثر وعلى الآخر الاقل الا ان مع الاقل الامام تساويا لان مع احدهما زيادة من

جهة الحد ووقع الآخر زائدا من جهة الاسم فتساويا وإن استويا في العدد
في الاسم ووقع لأحدهما الشكان ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء
لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
والثاني أن الذي معه أحد الشيخين أولى لقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فخصهما بالذكر ولا يجمع بين
أقوالهم كما يفعل ذلك في أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم فإنا نجمع
بين أقواله ونرتب بعضها على بعض في الاستعمال لأن في الأخبار إنما
يفعل ذلك لأن أحد قوليه لا يجوز أن يكون مخالفا للآخر فيعلم أن
مراده باللفظ العام الخصوص حتى يكون موافقا للخاص الآخر وأما في
أقاويل الصحابة فلا يفعل ذلك لأنهم كانوا مختلفين ه

باب القول في القياس ه

اعلم أن القياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما وقال بعض أصحابنا
هو الأمارة على الحكم وقال بعض الناس هو فعل القياس وقال بعضهم
هو الاجتهاد والصحيح هو الأول لأنه يطرد وينعكس ألا ترى أنه
بوجوده يوجد القياس وبعدمه يعدم فدل على صحته فأما قول من قال
أنه الأمارة فلا يطرد ألا ترى أن زوال الشمس أمارة على دخول وقت
الظهر وليس بقياس وكذلك سائر الأمارات على الأشياء وأما قول
من قال إنه فعل القياس فإن قال أراد به جميع أفعاله لم يستقم له لأن
جميع أفعاله كالأكل والشرب والنوم والمشي ليس بقياس وإن قال
أراد فعله للقياس فهو ما أثبتناه وأما من قال إنه الاجتهاد فليس بصحيح
لأن الاجتهاد هو النظر في الأدلة وبذل المجهود في طلب الحكم

وذلك لا يختص به القياس بل يكون في القياس وفي غير القياس
كحمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وغير ذلك من
الوجوه التي يقصد بها طلب الأحكام فإذا ثبت أن هذه الوجوه
ليست بسديدة فالصحيح هو الأول وهو أن نقول حمل فرع على
أصل بعلة جامعة بينهما ومن أصحابنا من يقول وإجراء حكم الأصل
على الفرع ومثال ذلك أن نقول في قياس النبيذ على الخمر شراب فيه
شدة مطربة فكان حراما كالخمر فالفرع هو النبيذ والأصل
هو الخمر والعلة الجامعة بينهما الشدة المطربة في الشراب وإجراء حكم
الأصل على قولنا فكان حراما ونريد بعض أحكام الأصل لا جميعه
فههنا أجري حكم الأصل على الفرع في التحريم ولا أجري في تكفير
مستحله وتفسيق شاربه وإن كانت هذه الأحكام كلها في الخمر موجودة ه

باب القياس وما جعل القياس حجة فيه ه

وجملته أن القياس حجة في الأحكام العقلية وطريق من طرقها
وذلك مثل حدث العالم وإثبات الصانع وغير ذلك من التي تدرك
بالعقل ومن الناس من أنكر ذلك ومنع أن يكون القياس حجة في
العقليات وهذا خطأ لأنه نقصان في العقل والدليل على صحة
مذهبنا أن نقول نرى في مسائل الأصول أقاويل مختلفة ومذاهب شتى
ولا طريق إلى معرفة الصحيح من الفاسد إلا بالنظر والاستدلال فدل
على أن ذلك واجب فإن قيل يمكن معرفة ذلك بالتقليد والجواب
أن تقليد أحد الخصمين ليس بأولى من تقليد الآخر ولأن في التقليد ه
وجواب آخر أن المقلد قد يكون كاذبا وقد يكون صادقا فلا يمكن

ادراك الحق من جهة ويدل عليه انه لو لم يصح النظر والاستدلال لما
امكن اثبات النبوات لان كل من يدعي النبوة لم يمكن معرفته
وليس احد الاحتمالين باولى من الاخر فاذا لم يرجع الى النظر والاستدلال
بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة لم نعلم صدق النبوة فوجب
ان يكون قولكم باطلا لانه يودي الى ابطال النبوات ويدل عليه
ان نقول لهذا القايل بماذا عرفت ان القياس في العقليات باطل
فان قال علمته ضرورة كان مشتهرا بنفسه لانه لا ضرورة هاهنا
وان قال عرفته بالاكتساب فالاكتساب هو النظر والاستدلال
فقد اثبت ما انكره فان قيل عرفناه تقليدا قلنا فلو قال النظر
والاستدلال طريق الاحكام فان تقلد ابدا غيرنا في انه لا يجوز ليس باولى
من تقليدنا انه يجوز ه احتج المخالف بان قال لو كان النظر والاستدلال
طريقا لمعرفة العقليات لوجب ان يقع عند النظر والاستدلال
قول يعود اليه الجماعة وتتفق اقوالهم عليه ولا يختلفون فيه الا ترى
ان الجبر والمقابلة في الاوزان والاعداد لما كان طريقا لمعرفة
المقادير في العقليات عادت اقاويل الجماعة الى عدد يواضعه
الخلاف قلنا لا نسلم فان النظر يفيد الحق ويبطل الباطل ولهذا
نرى كثيرا من الناس يكونون على اعتقاده ومذهبه الذي
كان عليه ثم يعود الى قول خصمه ويترك ما كان عليه لما يترك
الحق في كلامه او يطلب مذهبا ثالثا وطريقا اخر لما بان له من فساد
مذهبه ومذهب خصمه وجواب اخر ان اختلافهم لمانع لان بعضهم
لم يستكمل الدليل بشرطه والاخر قد استكمل ذلك واستوفى

ولو استوفى الاخر لرجع اليه احتج ايضا بان قال لو كان ذلك طريقا لمعرفة
العقليات لوجب اذا كان على مذهب زمانا الا ينتقل عنه الى
مذهب اخر وقد راينا كثيرا من الناس كانوا على اعتقاد في الاصول
ثم تغير اعتقاده وعاد الى قول اخر ولو كان ذلك طريقا لثبت عليه ولم
ينتقل عنه والجواب ان الانتقال عن الشي الى غيره لا يدل على ان
النظر ليس بطريق لمعرفة العقليات كما انه اذا راى شخصا من بعيد
فحسبه حجارة ثم دنا منه فراه حجرا او رجلا وكذلك اذا راى
سرابا فظن انه ما ثم دنا منه وجده سرابا فليس لا يدل ذلك
على ان النظر بالعين ليس بادراك لطريق المشاهدات ان في مسالتنا
مثله واحتج ايضا بان قال القياس هو رد الفرع الى الاصل والاستدلال
على الغايب بالشاهد ولا يجوز ان يجعل الشاهد دليلا على الغايب
ولا الضروري اصلا للمكتسب قلنا لم لا يجوز ذلك وهل هذا الا
دعوى مجردة وجواب اخر انه يلزمك ان لا يصح المقابلة في الحساب
لانه يحمل الخفي على الجلي ويرد الغامض الى الظاهر ولما جاز ذلك دل
على ان ذلك جايز لان هذا في القياس وهو ان يعتبر الخفي بالجلي حتى يصح القياس
وجواب اخر ان جميع ما اوردته شرط واستدلال فقد ثبت ما انكرت
وبطل قولك فصل اذا ثبت هذا فالقياس حجة في الاحكام
الشرعية وطريق لمعرفتها كالكتاب والسنة من جهة الشرع لا من
جهة العقل وذهب ابو بكر الدقاق من اصحابنا الى ان العقل يوجب
العمل في الشرعيات وذهب النظام وبعض المعتزلة البغداديين
والشيعة الى انه ليس بطريق لمعرفة الاحكام الشرعية والعقل

يمنع ورود الشرع به وهو مذهب المغربي والقاشاني وقال داود
واهل الظاهر العقل لا يمنع ورود التعبد به غير ان الشرع منع
منه ورود الحظر ونحن نحتاج نتكلم مع هذه الطوائف
فالدليل على فساد قول الجبائي والدقاق حيث قال ان العقل
يوجب العمل به ان نقول لا مجال للعقل في هذا بدليل انه ورد الشرع
بتحريم ما هو مباح واباحة ما هو محرم مثل ان يقول حرمت عليكم
القتل واوجبت عليكم الخمر فاذا لم يمنع العقل من ذلك دل على انه
لا مجال له في الشرعيات وايضا فان الشرع علق تحريم الربا على الكيل
على قول بعض الناس وعلى الطعم على قول الجديد ولو علق الاباحة على
الطعم والكيل والربا على ما سواهما لما منع العقل وكان ذلك
مجوزا في العقل فدل على انه لا مجال له في الشرعيات واما الدليل
على قول النظام ومن قال بقوله انه لا يجوز ان يرد التعبد بالقياس في
الشرعيات بالعقل ان نقول اذا جاز في العقليات ان يثبت
الحكم في الشيء بعلة ونعرف تلك العلة بالدليل وهو التقسيم والمقابلة
ثم نقيس عليه غيره جاز ان يثبت الحكم في الشرعيات في عين من
الاعيان بعلة وينصب على تلك العلة دليلا يدل عليها ثم نقيس غيرها عليها ويدل
عليه انه لا خلاف انه يجوز ان يقول صاحب الشرع حرمت عليكم الخمر لانه
شراب فيه شدة مطربة فقيسوا عليها كل ما كان فيه هذا المعنى
فكذلك يجوز ان يحرم الخمر لهذه العلة وينصب عليها دليلا ويامر بالقياس عليها
ويدلك على صحة هذا انه لما جاز ان يامر بالتوجه الى الجهة التي فيها الكعبة
لمن عاينها لان فيها الكعبة جاز ان ينصب عليها دلالة لمن غاب عنها ويتعبد
بالتوجه اليها بالاستدلال احتج من خالف بان قال لو جاز التعبد بالقياس

في الفروع لجاز في الاصول حتى نعرف جميع الاحكام بالقياس والجواب
ان القياس في الاصول جائز اذا كان هناك اصل يمكن ان يستدل به عليه فاذا لم
يكن هناك اصل يستدل به فلا يجوز لانه تعبد بما لم يجعل الى
معرفته سبيلا ولم ينصب عليه دليلا وهذا كما نقول في البصير انه يجوز
ان يتعبد بالاجتهاد في طلب القبلة حيث جعل الى معرفتها طريقا ولا
يجوز ان يتعبد به الاعمى حيث لم يجعل له الى ذلك طريق ولا له هاهنا
احتج ايضا بان قال التكليف انما يقع لمصلحة المكلف والمصالح لا تعلم
الا بالنص فاما بالقياس فلا تعلم لان القياس ربما اخطا المصلحة
والجواب ان المصالح تعرف وما عرف بالقياس فهو معروف من النص
لان النص دل على القياس فما ادى اليه فهو ماخوذ من النص وان كان
التوصل الى ذلك بضرب من الاستدلال وجواب اخر وهو انه لو جاز
ان يجعل هذا طريقا الى ابطال القياس والمنع من التعبد به لوجب ان يجعل
دليلا على ابطال الاجتهاد في الظواهر وترتيب بعضها على بعض ولوجب
ان يجعل طريقا لابطال الاجتهاد في القبلة بان يقال ان طريق التكليف
المصلحة وربما اخطا في هذا كله فيجب ان لا يجوز الاجتهاد ولما جاز
ذلك بالاجماع دل على بطلان ما قالوه احتج ايضا بان قال لو كان في الشرع
علة تقتضي الحكم لتعلق بها قبل ورود الشرع كما نقول في العلل العقلية
لما كانت موجبة للاحكام كانت موجبة قبل الشرع ولما قلتم
انه قبل ورود الشرع لم تكن هذه العلة موجبة للحكم دل على انها
غير موجبة بعد الشرع والجواب انه يبطل به اذا نص عليها صاحب
الشرع وامر بالقياس عليها فان هذه ورود الشرع عليها لا يوجب وبعده يوجب

وجواب آخر ان هذه صارت علة بالشرع لانها مستنبطة من كلام صاحب
الشرع فلا يجوز ان توجب الحكم قبل الشرع بخلاف العلل العقلية فانها
علل بانفسها لا بجعل جاعل فلهذا لم تختلف فيها الاحوال والازمان
احتج ايضا بان قال لو كان في الشرعيات علل توجب الحكم لوجب
ان يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها كما نقول في العلل العقلية
ولما ثبت انه يجوز ان لا يعدم الحكم بعدمها دل على انها ليست بعلة
والجواب ان علل العقل موجبة للحكم بنفسها لا بجعل جاعل
ونصب ناصب فلا يجوز رفع الحكم بعد ارتفاعها بخلاف مسئلتنا
فانها امارات على الوضع واضع ونصب ناصب فيجوز انه من العقليات
ان نقول اضرب من كان خارج الدار فيجوز ان ترتفع العلة ويبقى حكمها
وجواب آخر ان علل العقل موجبة للحكم بالكون فمن المحال ان تفارق
معلولها لانها كالحياة في ايجاب كون الشخص حيا وعلل الشرع امارات
على الاحكام فجاز ان تفارق احكامها كالنظر في الدلالة على
كون الشخص حيا فلما كان امارة جاز ان يزول ويبقى الحكم بحاله
احتج ايضا بان قال لو كان القياس علة لجاز ان يجعل علة لما يكون من الامور
والمسائل ان يكون طريقا لمعرفته فلما بطل ان يكون طريقا لمعرفة
ما كان قلنا هذا القياس هو الاستدلال على الحكم المطلوب
بالامارات الدالة عليه وعندنا يجوز ان يكون دليلا فيما يكون اذا
نصب عليه دليلا او امارة كما نقول ذلك في العلم باقتراب الساعة
فانا عرفنا ذلك بالامارات التي جعلها صاحب الشرع دليلا على اقتراب
الساعة وان لم يكن فيما سيجيء الثاني فبطل ما قالوه احتج ايضا بان قال

القياس فعل القايس ومصالح العباد لا يجوز ان تتعلق بفعل القايس هو
والجواب انه لو جاز ان يجعل هذا طريقا لابطال القياس في الشرعيات
لجاز ان يجعل طريقا لابطال القياس في العقليات فيقال فعل القايس فلا
يجوز ان يتعلق به حقايق الامور فيجب ان يبطل وكما لم يجز ان يقال هذا
في العقليات لم يجز ان يقال في الشرعيات وجواب آخر انه لو جاز ان
يقال هذا في القياس لجاز ان يقال في الاجتهاد في الظواهر وترتيب بعضها
على بعض وفي الاجتهاد في طلب القبلة انه باطل لانه فعل المجتهد
ولا يجوز ان يتعلق المصلحة بفعل المجتهد احتج ايضا بان قال احكام
الشرع تتعلق بقصد المتعبد وهو الباري عز وجل ويجوز ان يخالف المتعبد
بين الاحكام مع الاتفاق في المعاني ويجوز ان يوافق بينها مع الاختلاف
في المعاني واذا كان هذا جايزا في فعل المتعبد لم يكن لاحد ان يوافق بين
الاحكام لاتفاقها في المعاني ولا ان يخالف بينها لاختلافها في المعاني
الا بالنص من جهة المتعبد فاذا وجد النص استغني عن القياس هو
والجواب ان احكام الشرع تتعلق بقصد المتعبد كما ذكرتم
ولكن قصده يعلم تارة بالاسامي والنص وتارة بالمعاني والنظاير انه
اذا اتفقت المعاني اتفقت الاحكام ولو كان جواز الاختلاف
مانعا من التسوية والجمع لوجب ان يكون جواز اختلاف الاسامي
في الاحكام مع اتفاقها في الاسامي مانعا من التسوية والجمع ولما
بطل ان يقال هذا في الاسامي بطل في المعاني احتج ايضا بان قال
القياس في الشرعيات يودي الى تناقض الاحكام لان الفرع قد يتجاذبه
اصلان فيجب الحاقه بهما في حكم الشبه واذا الحقناه بهما ادى الى

النايص والجواب انه لو كان هذا صحيحا لوجب ان لا يجوز القياس
في العقليات لان هناك ايضا قد يتجاذبه اصلان فيؤدي القياس فيه الى الحكم
الناقض على ما ذكرتم ولما بطل ان يقال هذا في العقليات بطل في الشرعيات
وجواب اخر انه اذا تجاذبه اصلان الحقناه باشبههما واقربهما
اليه فلا يؤدي الى التناقض ومن اصحابنا من قال القياس اذا ادى الى التناقض فلا يجوز
ان يرد التعبد به مع امكان اظهرهما قلنا يجوز ان يرد التعبد به لتوفر
اجر القياس والمجتهد في طلب الدليل وكثرة ثوابه في طلبه وجواب اخر
انه لو كان هذا صحيحا لوجب ان لا يوجد في القران مجمل ولا متشابه لان
الله سبحانه قادر على البيان بالنص ولما رأينا في القران متشابها كثيرا من المجمل
والمتشابه دل على ان البيان يجوز بادنى الطريقين مع وجود اعلاهما
احتج النظام بان الشرعيات لم توضع على القياس لانا رأينا الشرع
ورد على وجوه لا يجوز القياس فيها وذلك انه ورد بالتفرقة بين المتشابهين
والتسوية بين المفترقين الا ترى انه اباح النظر الى وجه المراة ويدها والوجه
مجمع المحاسن وحرم النظر الى صدرها وساقها مع تساويهما وانفراد
الوجه بمزيته واسقط قضاء الصلاة عن الحائض دون الصوم مع اتفاقهما
في المعنى واوجب الغسل من المني وهو طاهر ولم يوجبه من المذي وهو نجس
وكل ذلك مخالف مقتضى القياس فوجب ان يكون القياس في الشرعيات
باطلا والجواب انه لو جاز ان يقال هذا في ابطال القياس في الشرعيات
لجاز ان يقال مثله في ابطال القياس في العقليات فيقال لا يجوز
لانه يؤدي الى الجمع بين المفترقين والتفرقة بين المتشابهين ولما بطل ان
يقال هذا في العقليات وكذلك في الشرعيات وجواب اخر انا لا نسلم

ما ذكروه فانه ما افترق الجمع بين متشابهين الا لافتراقهما في معنى يوجب
الفرق بينهما ولا تسوى حكم متفرقين الا لاشتراكهما في معنى يوجب
التسوية بينهما فاما اباحة النظر الى الوجه واليد فانما جاز لمكان الحاجة
لان الوجه يحتاج الى كشفه في المعاملات والشهادات وغير ذلك
واليد للاخذ والعطاء بخلاف الصدر والساق فانه لا حاجة تدعوا
الى كشفهما فلم يجز واما اسقاط قضاء الصلاة عن الحائض والحاق قضاء
الصوم فلمعنى وهو ان الصلاة تتكرر وتكثر فايجاب قضائها يؤدي الى
المشقة والصوم يكون في السنة مرة وهو مصاف والصوم دفعة واحدة
فلا يؤدي ايجاب قضائه الى المشقة واما المني فقد قيل انه يتلذذ به
جميع البدن ويتحلل من جميع العروق فلهذا اوجب الغسل والبول
والمذي بخلافه وعلى هذا كل متشابهين فرق بينهما في الشرع وكل
متفرقين جمع بينهما فلعلة توجب الفرق والجمع فبطل ما قالوه

فصل واما الدليل على فساد مذهب داود واصحاب الظاهر
حيث قالوا ان العقل لا يمنع منه ولكن الشرع ورد بتحريمه والمنع منه فهو
ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تحكم
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد رايي ولا الو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله وهذا نص في الاجتهاد وهو الراي
لانه فزع عند عدم السنة الى الراي ولا راي الا القياس واقره النبي صلى الله عليه
وسلم على ذلك وشهد له بالتوفيق وحمد الله على ذلك حيث اصاب في الجواب
فصل فان قالوا هذا من اخبار الاحاد فلا يجوز ان يثبت به

قلنا هذا [illegible] الامة [illegible] بالقبول [illegible]

اصل من الاصول والجواب ان القاضي ابا الطيب قال يجوز اثبات الاصول
باخبار الاحاد لانه اذا جاز اثبات ما يتفرع عن الاصول من قطع الاطراف
وضرب الرقاب وغير ذلك من الدماء والفروج جاز اثبات الاصول بها
وجواب اخر انه وان كان من اخبار الاحاد الا ان الامة تلقته بالقبول
فبعضهم يعمل بظاهره وبعضهم يتاوله فهو كالخبر المتواتر ويدل
على ذلك ايضا اجماع الصحابة روى ميمون بن مهران قال كان
ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى
فان وجد ما يقضي به قضى به فان اعياه ذلك سال الناس هل علمتم ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء فربما قام اليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا
وكذا فان لم يجد سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع رؤسا
الناس وعلماءهم فاستشارهم فاذا اجتمع رايهم على شي قضى به
وكان عمر يفعل ذلك وهذا يدل على ما قلناه وايضا ما روي عن عمر انه
كتب الى ابي موسى الاشعري الفهم الفهم فيما ادلي اليك مما ليس في كتاب الله
ولا سنة ثم قس الامور عند ذلك واعرف الاشباه والامثال
ثم اعمد الى احبها الى الله عز وجل واشبهها بالحق وهذا الكتاب تلقته
الامة بالقبول وايضا ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال لي عمر
اني رايت في الجد رايا فاتبعوه فقال له علي ان نتبع رايك فرايك رشيد
وان نتبع راي من قبلك فنعم الراي كان وروي عن علي كرم الله وجهه
سالني امير المؤمنين عمر عن الخيار فقلت ان اختارت زوجها فهي واحدة
باينة فقال ليس كذلك ان اختارت نفسها فهي واحدة وهو احق بها وان
اختارت زوجها فلا شي فتابعته على ذلك فلما خلص الامر الي وعلمت اني

اسال عن الفروج عدت الى ما كنت ارى فقلنا والله لامر جامعت عليه امير
المؤمنين وتركت رايك له احب الينا من امر انفردت به فضحك
وقال اما انه قد ارسل الى زيد بن ثابت وخالفني واياه وقال ان اختارت زوجها
فهي واحدة وزوجها احق بها وان اختارت نفسها فهي ثلث وروي
عنه انه قال كان رايي وراي امير المؤمنين عمر الا تباع امهات الاولاد
ورايي الان بيعهن فقال عبيدة السلماني وقال راي ذوي عدل احب الينا
من راي عدل واحد وروي عن ابن مسعود في مفوضة بنت واشق انه قال
فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريان وروي عن ابن عباس انه قال في ديات الاسنان
لما قسمها عمر على المنافع هلا اعتبرها بالاصابع عقلها سوا وان
اختلفت منافعها وروي عنه انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وهذا كله يدل على صحة القياس
فان قيل يحتمل انهم ارادوا بالراي النظر والاجتهاد في موجب
الكتاب والسنة والجواب انا قد بينا انهم كانوا يجتهدون عند
عدم الكتاب والسنة وايضا فان عمر رضي الله عنه صرح بالقياس
فيما كتب الى ابي موسى الاشعري وابن عباس وابن مسعود ايضا صرحا بالاعتبار
عين القياس والاستدلال طريقة اخرى من جهة الاجماع فنقول الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في مسائل كثيرة كالجد والاخوة والحرام والمشركة
والخيار وكثرت اقاويلهم فيها وسلكوا كلهم فيها طريق القياس
والاجتهاد حتى ان بعضهم في مسالة الجد شبه بغصن الشجرة وبعضهم بالجداول
وهذا كله يدل على ما ذكرناه من صحة القياس اذ لو كان الشرع منع من

ذلك لا يمكنهم منكره فإن قيل يجوز أن يكون قد حكموا فيها بنصوص
وقعت إليهم واستجمعوا فيها موجب العقل قبل ورود الشرع والجواب
أنه لا يجوز أن يكون قد وقع إليهم نصوص لأنه لو كان ذلك لم يخف إلا ظهوره
وبينوه عند الخلاف وجواب آخر أنا قد بينا أنهم سلكوا في ذلك مسلك
القياس ولم يقضوا فيها بموجب العقل لأن ما قضوا فيه ليس بموجب
العقل وأيضا فقد بينا أنهم تعلقوا بالنظاير والأشباه كجد أولاد
الزرع وأغصان الشجر وهذا كله ليس بموجب العقل فلا يصح دعواه
فإن قيل إن كان قد نقل عنهم الرجوع إلى القياس والعمل بالنظاير
فقد نقل عنهم ذم القياس والرأي روي عن أبي بكر الصديق رضي الله
عنه أنه قال أي أرض تقلني وأي سما تظلني إذا قلت في كتاب الله تعالى
برأيي وعن عمر رضي الله عنه أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم
أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها فقالوا فقالوا بالرأي فضلوا
وأضلوا وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى
من ظاهره بالمسح وقال محمد بن سيرين أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس
والقمر إلا بالمقاييس وروي عن مسروق أنه قال إني لا أقيس شيئا إلى شيء أخاف
أن تزل قدمي وقال أبو وائل لا تجالسوا أهل الرأي وهذا كله دليل
على رد القياس وإبطاله وذمه فإن تعلقهم بما قلتم تعلقنا بهذا
والجواب أن ما رويتم ليس بحجة وما رويناه حجة لأنهم عملوا بالقياس
وعندكم أن الشرع منع منه ولا يجوز وهو حرام وعندنا يجوز العمل بالقياس
ويجب تركه في مسايل إذا عارضه ما هو أقوى منه والعمل حجة عليكم والترك
ليس بحجة علينا وجواب آخر أن هذا لا يعارض ما ذكرناه لأنهم

ذموا القياس في موضع لم يجيزوه ولم يردوه في جميع المواضع أما
أبو بكر رضي الله عنه فإنه قال إذا قلت في كتاب الله برأيي وهذا يدل
على أن حكم الحادثة مذكور في القرآن وأنه لا يجوز أن لا يفسر برأيه
وعندنا تفسير القرآن بالرأي غير جائز وإنما طريقه السماع من الرسول
صلى الله عليه وسلم وأما عمر رضي الله عنه فقد صرح فإنه قال إياكم
وأصحاب الرأي وأراد به الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون
الرأي ولهذا قال فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها
فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وعندنا من ترك السنة واشتغل بالرأي
فهو مذموم وقول علي عليه السلام أيضا لا حجة فيه لأنه قال لو كان الدين
بالرأي فأخبر عن جميع الدين وجميع الدين ليس بقياس وإنما بعضه
بالقياس وبعضه بالسماع والدليل عليه أنه قال لكني رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهره فيصير حجة لنا لأن تقدير كلامه أن
القياس يقتضي المسح على الباطن لولا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأما قول ابن سيرين فأراد به قياسا مثل قياس إبليس فإنه مع وجود
النص لأن الله تعالى قال له اسجد لآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين
وعندنا مع وجود النص مذموم وكذلك قياس عبدة الشمس والقمر
قياسا فاسدا لأنهم تركوا أدلة العقل في معرفة النبوات وإثبات
الصانع واشتغلوا بأمر باطل وقياس فاسد وأما قول مسروق
فليس فيه ذم للقياس وإنما فيه التورع عن ذلك وهذا لا يدل على ترك
القياس كما أن في الصحابة جماعة يردون خبر الواحد تعففا وتورعا
وللخشية من الخطأ لا يدل ذلك على إسقاط خبر الواحد وأما قوله

ابو ابا الاخبار وسموا اهل الراى محمولا على اصحاب الراى الذين يعرضون
عن السنن ويشتغلون بالراى المجرد ولسنا منهم فبطل ما قالوه ه
احتج المخالف بقول الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس
عمل بما لا نعلمه والجواب ان العمل بالقياس عمل بما علمناه لان
الدليل دال على صحته ومما نظير له العمل بالشهادة وخبر الواحد وتقويم
المقومين فان هذا كله لا يعلم حقيقة ولكن لما ورد الشرع بقبول
قولها ولاى كان العمل به عملا بالمعلوم كذا في مسئلتنا وجواب
اخر ان هذا ان لو منا في العمل بالقياس لزمكم رد العمل بالقياس فانكم
رددتم ذلك وابطلتموه من غير علم فوجب المحذور احتج ايضا بقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه ما تقدم احتج بقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا والعمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا
يغني من الحق شيئا والجواب ان هذا وارد في الظن الذي لا يستند الى امارة
ولا دليل كالحدس والتخمين وعندنا ذلك الظن لا يغني من الحق شيئا
والدليل على ان المراد به ما ذكرناه ان العمل باخبار الاحاد وشهادة
الشهود وتقويم المقوم كله عمل بالظن ولكن لما استند الى
امارة ودليل وجب العمل به كذلك القياس مثله واحتج ايضا
بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم
وهذا يدل على ان الاحكام كلها مبينة في الكتاب والسنة وليس
فيها محتاج في بيانه الى القياس والاجتهاد والجواب انا نقول بموجب
هذه الاية لانه اكمل الدين وما فرط في الكتاب من شيء غير ان الرجوع
الى القياس رجوعا الى الكتاب لان الكتاب دل على الاجماع بقوله

تعالى ومن يشاقق الرسول ودل على خبر الرسول والاجماع وقول
الرسول دل على القياس فالرجوع الى القياس والرجوع الى القياس رجوع
الى الكتاب والسنة وهذا كما ان الرجوع الى الاجماع وخبر
الواحد ليس برجوع الى الكتاب غير انهما لما صدرا عن الكتاب
كان الرجوع اليهما رجوعا الى الكتاب وجواب اخر ان
القياس من اكمال الدين وقد ورد به السنة والاجماع ومما نظيره خبر الواحد
لا يجوز للقائل ان يقول لا يجوز العمل به لان الله تعالى قد اكمل الدين بالقران
فاستحب العمل به لانه من كمال الدين وانما هو حين دل الكتاب على
وجوب العمل به كذلك في مسئلتنا مثله احتج ايضا بقوله تعالى وان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
وهذه الايات تدل على ان الرجوع الى القياس غير جائز والجواب
ان الرجوع الى القياس رجوع الى الله ورسوله فان الكتاب والسنة دلا
على جواز العمل به على الوجه الذي بيناه فبطل ما قالوه احتج ايضا بما
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله
وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراى فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا
وهذا نص في ابطال القياس والجواب ان المراد به الراى المخالف
للنص والراى المخالف للنص عندنا ضلال ولا حجة فيه والدليل عليه انه
قال برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراى فدل
على ان البرهة التي يعمل فيها بالراى لا يعمل بالكتاب ولا بالسنة ه
احتج ايضا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي فرقا اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامر بالراى والجواب ان المراد بالراى المخالف

للكتاب والسنة وعندنا ذلك فسق وضلالة فلا نحكم بكفرهم والدليل
على ان المراد به ما قلناه وانه قال قوم يقيسون وهذا يدل على انهم لا
يعملون الا بالقياس ويتركون الكتاب والسنة وانما ظهر هؤلاء عندنا
ذلك لا يجوز احتج ايضا بان اثبات القياس لا يخلو اما ان يكون بالعقل
او بالنقل وبطل ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك وبطل ان
يكون بالنقل لان النقل تواتر وآحاد والتواتر ليس لانه لو كان لعرفناه
كما عرفتم وبالآحاد لا يجوز اثبات مسائل الاصول بها كما قلنا في
اثبات الصفات وليس هاهنا نص يوجب التوقف فيه والجواب
انا نقلب عليهم فنقول ابطال القياس ورده لا يخلو اما ان يكون بالعقل
او بالنقل وبطل ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك والنقل
لا يخلو ان يكون تواترا او آحادا وليس هاهنا تواتر والآحاد لا تثبت بها
مسائل الاصول فكل جواب لكم عن ابطال القياس ورده فهو
جوابنا عن اثباته وجواب اخر انا لا نسلم انه لا يجوز اثبات مسائل
الاصول بخبر الواحد لان القاضي ابا الطيب رحمه الله منع ذلك وقال اذا
جاز اثبات جميع الاحكام المقصودة بالقياس بخبر الواحد جاز
اثبات الاصول بخبر الواحد لان الاصول تقتضي هذه الاحكام على
طريق الاجمال فاما اثبات هذه الاحكام التي هي الحلال والحرام
والحدود والقصاص وغير ذلك يجوز اثباتها بخبر الواحد في التفصيل فكذلك
اثبات جملها وجب ان يجوز ويخالف ما ذكروه من اثبات الصفات
فان عليها ادلة قاطعة للعذر موجبة للعلم فلم يجز الاثبات بخبر الواحد مع
هذه الادلة بخلاف مسئلتنا فانه ليس هاهنا ادلة قاطعة من جهة العقل

يجوز اثباتها بخبر الواحد كسائر الفروع وجواب اخر انا قد اثبتنا
ذلك من طريقين احدهما الاخبار المتلقاة بالقبول والاخبار اذا تلقتها
بالقبول تكون بمنزلة التواتر في ايجاب العلم والثاني الاجماع الشائع
بين الصحابة وذلك كله طريق لاثبات مسائل الاصول احتج ايضا بان
قال القياس انما يصح اذا تبين علة الاصل وذلك باطل والجواب ان هذا
المكان على من يجحد ذلك ويفعله ونحن لا نفعل شيئا من ذلك ولا نقيس
الا بعد معرفة العلة وقيام الدليل على صحتها احتج ايضا بان قال القياس
عندكم حمل فرع على اصل بعلة جامعة وبضرب من الشبه وما من شيئين
يتفقان من وجه الشبه الا ويفترقان في غيره فان وجب الحاق
احدهما بالاخر لما بينهما من المشابهة وجب المنع من ذلك لما بينهما
من الفرق وليس احد الامرين باولى من الاخر فوجب التوقف عن القياس
والجواب ان الحمل الفرع على الاصل اذا اتفقا على علة الحكم
واذا اتفقا على علة الحكم فلا تاثير لافتراقهما في غير ذلك من الوجوه
وصار كما ان في العقليات اذا وجد الاتفاق في العلة الموجبة للحكم
كفى وافتراقهما بعد ذلك في غير علة الحكم لا يمنع صحة القياس
كذلك في مسئلتنا مثله احتج ايضا بان قال اكثر ما يجوز ان يثبت لكم
العلة التي تعلق بها الحكم في الاصل المنصوص عليه وثبوت ذلك لا
يوجب قياس غيره عليه حتى يرد الدليل بالقياس الا ترى ان الرجل لو
قال اعتقت عبدي فلانا لانه اسود لم يجب عتق كل عبد له
اسود والجواب انه اذا ثبت وجوب العمل بالقياس في الجملة وجب
القياس اذا عرف علة الحكم ولا يحتاج في كل مسئلة الى اذن جديد

كما انه لما ثبت وجوب العمل بخبر الواحد بحضور الصحابة في المسائل وان لم يوجد
في كل مسألة على الانفراد وجوب العمل بخبر الواحد وكذلك هنا
ما قالوه من قول الرجل اعتقت فلانا لانه اسود فانه لا يعتق عليه
كل عبد اسود لان التناقض عليه جائز فجاز ان يناقض عليه قوله
بخلاف صاحب الشرع فان التناقض عليه في الاحكام غير جائز
فاذا وجدت العلة وجب ان يتكرر الحكم حتى لا يؤدي الى التناقض
احتج ايضا بان الاحكام ماخوذة من صاحب الشرع وهو يخاطبنا
بكلام العرب والعرب لا تعقل من الكلام الا ما دل عليه فاما المعاني
والعلل المستخرجة منه فلا تعقلها العرب في خطابهم فيجب ان يكون
الحكم مقصورا على ما يدل عليه الكلام بظاهره والجواب انا نسلم ان
الخطاب بلغة العرب غير انا لا نسلم ان العرب لا تعقل من الكلام الا
ما يقتضيه بظاهره بل يعقل منه الظاهر وما يدل عليه ولهذا لو قيل
لرجل اياك ان تكلم فلانا عقل من هذا الكلام المنع من ضربه وشتمه
احتج ايضا بان القياس عندكم يراد ليعلم به حكم ما لا يعلم بغيره
وليس هاهنا مسألة الا وحكمها معلوم بالنص ولا حاجة بنا الى القياس
والجواب ان هذا غلط فان هاهنا مسائل لا تحصى لا تعرف الا بالقياس
وليس فيها نص وذلك مثل قتل الزنبور فانه جائز في الحل والحرم وليس هاهنا
دليل دال عليها من جهة النص وانما ثبت بالقياس على العقرب ومن
ترك الصلاة عامدا يجب عليه القضاء ولم يعرف ذلك من جهة النص
وانما عرف بالقياس على النائم والناسي واذا ماتت الفارة في غير السمن
ان كان جامدا القي ما حولها وان كان ذائبا اريق وليس هاهنا خبر يدل

على غير السمن لان الخبر ورد في السمن وغيره ثبت بالقياس عليه وكذلك
غير الفارة اذا وقع في السمن ومات ثبت بالقياس لان النص لا يدل عليه
ولهذا امثال كثيرة لا يمكن عدها فان قيل انما عرفنا ذلك بالاجماع
قلنا الاجماع لا ينعقد الا عن دليل وليس في هذه المسائل دليل
غير القياس فالظاهر ان الاجماع لم ينعقد الا عنه وجواب اخر
انه يجوز ان يكون حكمه مبينا في الكتاب والسنة ثم يفهم ذلك
من القياس ايضا وهذا كما انا نستدرك المسائل المعلومات مع
وجود النص ليتبين لك ان الادلة متعاضدة في اثبات الحكم احتج ايضا
بان قالوا ان القياس دليل محتمل تركه لخبر الواحد لانهما في اصحاب
النظر واحتمال الشبهة سوا ولما قلتم يجب تركه لخبر الواحد
دل على بطلان ما ذكرتم والجواب انه وان كان كما ذكرتم
الا ان القياس دون خبر الواحد من وجهين احدهما انه ماخوذ من خبر
محتمل من الشبهة مثل الاجتهاد هذا الخبر الذي عارض القياس فقد
ظهرت للخبر مزية على القياس من هذا الوجه والثاني ان القياس فرع
المنصوص في الجملة والفرع لا يثبت مع وجود الاصل كما لا يثبت
النظر العقلي مع الضروري احتج ايضا بان قالوا القول بالقياس يؤدي الى نقيضه
وذلك انه اذا قال الحكم لما ثبت في الاصل وجب ان يثبت في الفرع لوجود لمع
العلة ينفصل عن قائل يقول له لما لم يثبت الحكم في الاصل الا بالنص
وجب ان لا يثبت في الفرع لوجود العلة الا بالنص قياسا على الاصل
فيتكافا القولان وذلك يوجب ان يبطل الجميع والجواب ان هذا لو كان
طريقا الى ابطال القياس في العقليات فيبطل ما استدلوا به فقياس على

الضروري أن كان الحكم في الضروري مستفادا من جهة الخبر يجب أن
يكون في العقل مثله وكذلك لا يوجب بطلان القياس وإذا أبطلنا أن
يقال هذا في العقليات بطل في الشرعيات **فصل** إذا حكم صاحب
الشرع في عين بحكم ونص على علته مثل أن يقول حرمت عليكم السكر
لحلاوته وجب إثبات الحكم في كل موضع توجد فيه العلة وهو
قول النظام والقاساني وغيره من نفاة القياس وبه قال الكرخي من
أصحاب أبي حنيفة ومن أصحابنا من قال لا يجوز إثبات الحكم في عين
أخرى لوجود العلة إلا بقيام الدليل على ذلك وهو قول البصري من أصحاب
أبي حنيفة **والدليل** على صحة مذهبنا أن ذلك معقول من الكلام
ولهذا لو قال لا تأكل السكر لأنه حلو عقل منه تحريم كل ما كان حلو
وإذا قال لا تأكل العسل لأنه حار عقل منه تحريم كل ما كان حارا
ولهذا لو سمع الناس ذلك من رجل أسرعوا إلى مناقضته فدل على أن مقتضاه
الطرد والجريان ويدل على ما قلناه أنه لو لم يقصد بيان إثبات
الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة لم يكن لذكر العلل فائدة
ويدل عليه أنه إذا وجب طرد ما نستنبطه من العلل وهو مفهوم
من جهة الظاهر فلأن يجب ذلك فيما نص عليه صاحب الشرع وهو
مفهوم من جهة النص أولى **احتج** المخالف بأن الأحكام إنما
شرعت لمصلحة المكلفين ويجوز أن يكون في حلاوة السكر يدعو الإنسان
إلى تناوله ولا تدعو حلاوة العسل وهذا صحيح فإن الداعي إذا دعا إلى
الشيء لا يجب أن يدعو إلى جميع ما شاركه في ذلك المعنى ولهذا يجوز
أن تدعو الشهوة إلى أكل السكر ولا تدعو أكل العسل وإن اشتركا

في الحلاوة وإذا كان كذلك جاز أن تعلق تحريم السكر بالحلاوة لما في تحريمه
من المصلحة إلا أنه أمارة على التحريم حيث وجدت فلا يجوز قياس
غيره عليه إلا بدليل **والجواب** أنه لو كان المراد ما ذكرتم لا يقتصر
على بيان الحكم لأن المقصود يحصل بذلك فلما نص على العلة دل على أنه
قصد بيان العلة ليدور الحكم معها حيث دارت **واحتج** أيضا بأن
قال لو وجب طرد ذلك في جميع المواضع لوجود العلة لوجب إذا قال
الرجل أعتقت عبدي فلانا لأنه أسود أن يعتق عليه كل عبد له
أسود ولما قلتم إنه لا يعتق عليه دل على أن الكلام لا يقتضيه **والجواب**
أنه إنما لم يعتق عليه كل عبد له أسود لأن الواحد منا يجوز عليه التناقض
في أفعاله وأقواله بخلاف صاحب الشرع فإن المناقضة عليه غير
جائزة في أفعاله وأقواله في طرد علته وجريانها في أحكامها
احتج أيضا بأن العلل الشرعية غير موجبة للحكم بأنفسها ولهذا
كانت موجودة قبل أن جعلت علة ولم تكن موجبة للحكم
وإنما توجب الحكم بجعل جاعل ونصب ناصب ويجوز أن يجعل
صاحب الشرع ذلك علة دون سائر المواضع **الجواب** أنه وإن
احتاجت علل الشرع إلى جعل جاعل إلا أنها بعد أن جعلت علة وجب
طردها وجريانها كالعلل العقلية لأنها بعد جعلها علة في اقتضاء
الحكم بمنزلة العلل العقلية في جميع الأركان وقولكم إنه يجوز أن
يجعلها علة في عين دون عين غير صحيح فإنه لو جاز أن يقال هذا لجاز أن
يقال ذلك في الأزمان فيقال إنما جعله علة في الزمان الأول فوجب أن
يفتقر ما بعده من الأزمنة إلى دليل فلما بطل أن يقال هذا في الأزمان بطل

ان يقاس الاعيان هاحتج ايضا بان قال لو كان ذكر العلة في عين موجبه لثبوت الحكم في كل عين لوجب اذا قال حرمت عليك السكر لحلاوته واحللت لك العسل ان يعود ذلك مناقضة ولما جاز ان يقال ذلك ولم يصح دل على ان العلة لا تقتضي الطرد **والجواب** ان كلامنا في مجرد قوله حرمت عليك السكر لحلاوته وذلك يقتضي التعليل والطرد بظاهره فاما اذا اتبعه بقوله واحللت لك العسل فقد علمنا ان ذلك بعض العلة وانه اراد الحلاوة في جنس وليس اذا حمل اللفظ على غير الظاهر بدلالة اقترنت به يدل على بطلان ظاهره اذا تجرد من القرائن

فصل ويثبت بالقياس جميع الاحكام الشرعية سوا في ذلك الجمل والتفاصيل والحدود والكفارات والمقدرات وقال ابو هاشم لا يجوز اثبات الجمل بالقياس وانما يجوز اثبات التفاصيل وذكر ذلك عبد الجبار في العمد قال مثاله ان اثبات ميراث الاخ لا يجوز بالقياس ابتدا ولكن يجوز اثباته مع الجد وفي مسلة المشركة مع ولد الام كالمشافاة فانهم قالوا جملة فلا تثبت بالقياس وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجوز اثبات الحدود والكفارات والمقدرات بالقياس ونحن نحتاج ان نكلم هاتين الطائفتين والدليل على فساد قول الطائفة الاولى حيث قالت اثبات الجمل بالقياس لا يجوز ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا الو فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي

وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله **وجه الدليل** انه صوبه على الراي في الاحكام بعد عدم الكتاب والسنة ولم يفرق بين الجمل والتفاصيل فوجب حمله على عمومه ويدل عليه انه دليل يجوز ان يثبت به التفصيل فجاز ان يثبت به الجمل اصله خبر الواحد او نقول كل حكم جاز اثباته بخبر الواحد جاز بالقياس كالتفصيل **احتج** المخالف بان قال لو جاز اثبات الجمل بالقياس لجاز اثبات صلاة سادسة ولما لم يجز ذلك دل على انه لا يجوز **والجواب** ان القياس في الصلاة السادسة منع منه الاجماع ونص السنة وليس اذا لم يصح القياس لمخالفة الاجماع ونص السنة ما يدل على انه لا يصح القياس في سائر المواضع وفي مسلتنا وجد القياس ولم يعارضه نص ولا اجماع فوجب ان يجوز والدليل عليه انه في تفصيل الصلاة ما وجد فيه الاجماع لا يجوز تغييره بالقياس لمخالفة الاجماع وان كان ذلك مما يثبت بالقياس بالاجماع وايضا فان الوتر صلاة سادسة وقد اثبتها ابو حنيفة بالقياس على المغرب حيث لم يكن فيها اجماع فدل على ان المانع في السادسة هو الاجماع

فصل واما الدليل على فساد قول اصحاب ابي حنيفة حيث منعوا اثبات الحدود والكفارات والمقدرات بالقياس حديث معاذ الذي قدمناه في المسلة قبلها ويدل عليه انه حكم ليس فيه دليل قاطع فاشبه غيره من الاحكام ويدل عليه ان القياس في معنى خبر الواحد من حيث ان كل واحد منهما طريقه الظن ويجوز فيه السهو والخطا واثبات هذه الاحكام بخبر الواحد جائز فكذلك بالقياس ويدل عليه انه دليل يثبت به غير هذه الاحكام فجاز ان

تثبت به هذه الاحكام اصله خبر الواحد ويدل عليه ان المعنى الذي
اوجب العمل بالقياس في غير هذا من الاحكام موجود هاهنا وهو
معرفة علة الاصل وقيام الدليل على صحتها وسلامتها مما يفسدها
فوجب ان يجوز اثبات الحكم بها كما نقول في سائر المواضع ويدل
عليه انكم ناقضتم في مسائل فمنها انكم اوجبتم الحد على الردء في
قاطع الطريق قياسا على الردء في الغنيمة وليس لكم في تلك المسألة الا
القياس وهذا اثبات للحد بالقياس ومنها انكم اوجبتم الكفارة
على من افطر بالاكل في رمضان قياسا على من افطر بالجماع لان
فيه ورد النص فان قيل الكفارة في رمضان وجبت بالجماع
وكذلك الحد في قطاع الطريق ونحن كلامنا في اصل الكفارة والحد
وان اختلفنا في موضعه فلا ننكر ذلك وانما نمنع اثباتها في باب
لم يرد فيه الحد والكفارة والجواب انكم منعتم من اثبات الكفارة
في قتل العمد بالقياس وهاهنا قد ثبتت الكفارة في اصل الباب وانما
هو بيان لموضعها فكان يجب ان تجوزوا فلما منعتم من ذلك دل
على بطلان مذهبكم وجواب اخر ان الطريق الذي منعتم من اثبات
الكفارة بالقياس هو ان نعرفه مقدار المأثم وما يفتقر الى الحد في
الردع لا يدرك بالقياس ولا يعلمه الا الله سبحانه وهذا موجود في
بيان موضعها فيجب ان لا يجوز بالقياس فان قيل نحن لم نوجب
ذلك بالقياس وانما اوجبنا بالاستدلال من طريق الاولى والتنبيه فان
مأثم الاكل اعظم من مأثم الجماع فاذا اوجب الكفارة في الجماع
ففي الاكل اولى والجواب ان الاستدلال هو نفس القياس

فقولكم انا اثبتناه من طريق الاستدلال يدل على انكم لا تعرفون
القياس والاستدلال لان الفرق بينهما ان القياس عبارة محررة
موجزة ملخصة وعبارة الاستدلال مبسوطة وجواب اخر
ان هذا الاستدلال لا يوجد في الردء لان القطع على الردء ليس باولى
من ايجابه على المباشر ولم يوجب ذلك القطع على الردء الا بقياس
طرد وجواب اخر ان مثل هذا الاستدلال قد بيناه في اللواط
وقلنا ان تحريمه اكد من تحريم الزنا لان الزنا يحل ويستباح
في بعض الاحوال واللواط لا يستباح بحال من الاحوال فاذا وجب
الحد في الزنا ففي اللواط اولى فيجب ان تقولوا به احتج المخالف بان
الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي والكفارة وضعت لتكفير
المأثم وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المأثم
لا يعلمه الا الله وكذلك اختصاص الحكم بمقدار دون مقدار لا
يعلمه الا الله عز وجل فلا يجوز اثبات شيء من ذلك بالقياس
والجواب ان هذا لو كان طريقا لاسقاط القياس في هذا الموضع
لكان طريقا لاسقاط القياس في سائر الاحكام لان من ذهب
الى ابطال القياس من نفاة القياس استدلوا بهذا الطريق فقالوا
الاحكام مشروعة لمصالح المكلفين ولا يعلم المصالح الا الله
فيجب ان يكون القياس باطلا ولما بطل ان يقال هذا في ابطال القياس
رأسا بطل ان يقال هاهنا وجواب اخر انا لا نقيس الا اذا عرفنا
علة الاصل وقام الدليل على صحتها واذا وجدت هذه المعاني صار
طريقه التوقيف احتج ايضا بان ما ثبت القياس موضع شبهة لانه

الحاق فرع باظهر الشبهين واشبه الاصلين فيكون الحاق الاصل الاخر شبهة
واثبات الحدود مع الشبهات لا يجوز والجواب ان هذا يبطل
بخبر الواحد وتقويم المقوم في نصاب السرقة فان هذا كله في موضع
شبهة لانا ناخذ بالظاهر مع جواز عليهم السهو والخطا
والكذب ثم لا يصير ذلك شبهة في الحدود وكذلك القياس
وجواب اخر انه اذا رجح احد الاصلين على الاخر صح انه مجلى كم
سقط الثاني فلا يبقى هناك شبهه وجواب اخر انه اذا رجح احد
الاصلين بطل بيان موضع الحد في باب ورد فيه الحد فان هذا
المعنى مجوز فيمنع ذلك لا يجوز اثباتها بالقياس فصل
وكذلك عندنا يجوز اثبات الاسامي واللغات بالقياس مثل تسميه
اللواط زنا بالقياس على الزنا وتسميه النبيذ خمرا بالقياس على الخمر
وتسميه النباش سارقا قياسا على السارق ومن اصحابنا من قال لا يجوز
ذلك والاول اصح وهو قول ابي العباس وابي علي بن ابي هريره وقد ذكرنا
ذلك ودليل الوجهين في باب ماخذ الاسما واللغات فاغنى عن
الاعادة فصل واما طريقه العادة والخلقه والجبلة فعلى
ضربين ضرب عليه امارة وضرب لا امارة عليه فاما الضرب الذي
عليه امارة فيجوز اثباته بالقياس وذلك مثل الشعر هل تحله الروح
ام لا ومثل الحامل هل تحيض ام لا فان على قياس المسلمين اباحة الاذى
انا في مسالة الشعر والعظم استدلالا بالنما والاتصال وتقيس على
ساير الاعضا وهم يقيسون على العقار والشجرة من حيث انه لا يحس
بالم وكذلك اذا ما تعلق في ذلك بامارة دالة على الحكم وهكذا في

تستدل في مسالة الحامل انها تحيض ان الحبل لو كان يمنع دم الحيض
لمنع دم الاستحاضة الا ترى ان الصغر لما منع احدهما منع الاخر وكذلك
الكبر والرضاع لما لم يمنع احدهما لم يمنع الاخر وهم يقولون
لو كان هذا دم حيض لانقضت به العدة وتحرم الطلاق فيه
واما الضرب الذي لا امارة عليه وذلك كاثبات اقل الحيض
واكثره وما اشبه ذلك فيها طريقه العادة والخلقه ولا امارة عليه
فلا مدخل للقياس فيه ومن استدل في هذا القياس ان كان عالما
بانه لا يجوز فقد كذب على دين الله تعالى وفسق بذلك وان كان
غير عالم فلا حظ له في الاجتهاد ولا اعتبار به واما طريقه الوجود والسماع
فهو يعتمد على قوله ويوثق به فصل وكذلك ما كان
طريقه الفعل كفتح مكة هل كان صلحا او عنوة وحج رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل كان مفردا او قارنا فلا مدخل للقياس ايضا في مثل
هذه الاحكام لانه لا مجال للقياس فيها

باب اقسام القياس

قال الامام رحمه الله ذكرت في الملخص والمختصر اقسام القياس
مشروحا وانا اذكرها هنا ما يليق بهذه التعليقة من الاقتصار فاقول
القياس على ثلثة اضرب قياس دلالة وقياس شبه وقياس علة
فاما قياس العلة فهو ان يجمع بين الفرع والاصل بالعلة والنكتة
التي علق عليها الحكم في الشرع بحيث لو سئل صاحب الشرع عن ذلك
لنص عليه وذلك على ضربين ضرب اطلعنا الله تعالى على وجه الحكم فيه
وضرب لم يطلعنا على وجه الحكم فيه بل استاثر بعلمه فالضرب

الأول مثال علمنا في تحريم الخمر أنها للشدة المطربة الصادة عن
ذكر الله وعن الصلاة والمذهبة للعقل والمال وقد نبه الله عز وجل على ذلك
في كتابه فقال تعالى إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضا
في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون
فقال عمر رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية انتهينا إنها تذهب العقل
والمال فقد عرفنا أن تحريم الخمر لهذه العلة التي هي الشدة المطربة ووجه
الحكمة فيها ما ذكر الله تعالى في إيقاع العداوة والبغضا والصد
عن ذكر الله وعن الصلاة وإذهاب العقل والمال والضرب الثاني
أن يطلعنا الله على العلة ولا يطلعنا على وجه الحكمة فيها مثل علة الربا
فإنا نقول إنها الطعم لحديث معمر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل ومن خالفنا يقول العلة فيه
الكيل ومنهم من قال إن العلة فيه القوت ولا يعلم أحد وجه الحكمة
فيه لأنا لا نعلم أنه إذا كان مطعوما لم يحرم بيع بعضه ببعض متفاضلا
ولا أبو حنيفة يعلم أنه إذا كان مكيلا لم يحرم فيه الربا ولا مالك
يعلم أنه إذا كان مقتاتا لم يحرم فيه الربا بل كل طائفة متعلقة
بعلة مستنبطة من كلام صاحب الشرع ولا تدري ما الحكمة في ذلك
فهذا وأمثاله يلزمنا اتباعه والقياس عليه وإن لم نعلم وجه الحكمة في
ذلك إذا ثبت هذا فهذا الضرب الذي هو قياس العلة ينقسم قسمين جلي
وخفي فأما الجلي فهو كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به لا يحتمل إلا معنى
واحدا إما بالنص أو بالإجماع أو التنبيه وبعضها أجلى من بعض فما عرفت
علته بنص صاحب الشرع وذلك مثل قوله تعالى كي لا يكون دولة بين

الأغنياء منكم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة وقوله من أجل ذلك
وكقول النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي
لأجل الدافة التي دفت وقوله إنما جعل الاستئذان لأجل البصر
وما أشبه ذلك مما نص على علته ومنها ما عرف علته بالتنبيه
وذلك كقوله تعالى ولا تقل لهما أف فنص على التأفيف ونبه
على ما فوقه من الضرب والشتم وغير ذلك وكما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن التضحية بالعوراء والعرجاء فدل
على أن العمياء والزمنة أولى بالمنع ومنه ما يعرف علته بأول النظر
ولا يحتاج بعده إلى إعمال الفكر والروية فيه وذلك مثل ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يبولن أحدكم في الماء الدائم فيعلم أنه
إنما نهى عن ذلك لتنجيس الماء فيقاس عليه كل نجاسة غير البول
لأن التنجيس بسائر النجاسات كالتنجيس بالبول وكما روي
عنه صلى الله عليه وسلم قال في الفارة إذا ماتت في السمن إن
كان جامدا فألقوها وما حولها وإن كان مائعا فأريقوه
فيعلم بأول النظر أنه إنما فرق بين الجامد والمائع لأن الجامد
يدفع النجاسة والمائع لا بد فيها بالخلوص بعضه إلى البعض فيخبث
تلاقيها جميع أجزائه ويخبث الجميع فيعلم بهذا أن السمن
كالشيرج والدبس والعسل وما أشبهها في معناها جامدها كالجامد
السمن ومائعها كمائعه ومنه ما عرف علته بالإجماع
وذلك مثل علة الحدود فإن المسلمين قد أجمعوا أنها شرعت
للردع والزجر عن ارتكاب الكبائر والمعاصي وكما أجمعوا

على نقصان حد العبد عن حد الحر به لنقصان الرق فهذا الضرب في
القياس حكمه حكم النص والإجماع لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا ينقض
به حكم الحاكم كما ينقض بالإجماع والنص ويجب المصير إليه
والعمل به **فصل** وأما الضرب الثاني وهو القياس الخفي
فهو أيضا بعضه أظهر من البعض وهو كل قياس عرفت علته
بطريق مجتهد فيه فالأظهر ما عرفت علته بصفة تذكر مع الحكم
وذلك مثل علتنا في تحريم الربا بأنها الطعم لحديث معمر بن
عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا
مثلا بمثل فالظاهر أنه منع من ذلك لكونه مطعوما لأن الصفة لا تذكر
في الحكم إلا ويراد بها التعليل ودونه ما يعرف علته
بسبب يذكر مع الحكم وذلك مثل ما روت عائشة رضي الله عنها
أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالظاهر أنه خيرها بعبودية الزوج وهو دون الأول لأن السبب قد
يذكر تعليلا وإلا وأقل ما يذكر ولا يراد به التعليل ودونه ما عرفت
علته بالتأثير والاستنباط وهو السلب والوجود كالشدة المطربة
فإنا نقول عصير العنب قبل الشدة المطربة حلال فحدثت الشدة
وما حدث غيرها فصار حراما ثم زالت الشدة وما زال غيرها فصار
حلالا فلما وجد الحكم بوجودها وعدم بعدمها دل على أنها هي العلة
ومن ذلك أيضا أن نقول إن القصيل والزرع قبل السنبل لا يحرم
فيه الربا فإذا سنبل وانعقد الحب فيه صار من أموال الربا فإذا زرع وصار
حشيشا لا يحرم الربا فدلنا ذلك على أن العلة فيه كونه مطعوما

إلا دبس لأن الحكم وجد بوجوده وعدم بعدمه ومن هذا الضرب من
القياس ما يدل على الحكم على وجه يحتمل أن يكون النهي عن تحريم الطعام
راجعا إلى الحنطة والشعير في حديث معمر إلى الكيل لأنه يطعم ويحتمل
أن يكون راجعا إلى كل المستطعم ولكن العلة فيه معنى آخر غير
الطعم وكذلك يحتمل أن يكون الخمر عين الشدة المطربة
للشدة المطربة ويحتمل أن يكون اسم الخمر لأن الحكم أيضا يوجد
بوجوده ويعدم بعدمه ولا ينقض به حكم الحاكم وحكمه
حكم العموم والظواهر **فصل** وأما قياس الدلالة فهو
أن يرد الفرع إلى الأصل بغير العلة التي تعلق الحكم بها في الشريعة وإنما
الدى
يجمع بينهما بمعنى يدل على العلة وهو أيضا طريق لإثبات الأحكام
لأن العلة تارة يذكر علة الحكم وتارة يذكر ما يدل على العلة وهذا
المعنى في العقليات أيضا تارة يستدل بالعلة وتارة يستدل بالدلالة
على العلة فيستدل بالاحتشاء والتألم والنمو على الحياة وبالدخان
على النار وبالكلام والبصر والسمع أيضا على الحياة وهكذا استدللنا
بالمصنوعات على وجود الصانع وإثبات صفاته التي يستحقها
وهي أيضا دلالة على الإلهية والوحدانية وهكذا نستدل بالمعجزات
على النبوة وإن كانت العلة هي البعثة والعرب تعرف ذلك في
أشعارهم وخطبهم وكانوا يسمون الشعراء قبل الشرع
فقهاء لإدراكهم هذه المعاني وعباراتهم عن الشيء تارة بعلته وتارة
بما يدل عليها ولهذا روي أن امرأة اتهمت زوجها بمواقعة أمته فقال ما
فعلت شيئا فقالت له اقرأ القرآن فأنشدها

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة شداد ملائكة الإله مسومينا
فلما سمعت هذا ظنته آيات من القرآن فقالت صدق الله وكذب بصري
فقال النبي صلى الله عليه وسلم امرأتك فقيهة وإنما سماها فقيهة حيث
ذكرت ما يدل على العلة لأن قراءة القرآن تدل على عدم الجنابة
في الشرع وروي عن أبي الدرداء عن عمر رضي الله عنه أنه سمع قول الشاعر
عن المرء لا تسأل وابصر قرينه فإن القرين بالمقارن مقتدي
فقال قاتله الله ما أفقهه فسماه فقيها حيث استدل بالنظير على
النظير ومدح زهير رجلا بالسخا
قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون إلى أبوابه طرقا
فذكر ما يدل على السخا حيث وصفه بأن بابه طريقا للسائلين لأنهم
لا يختلفون إلا إلى الأسخياء وقال لعمر بذكر شيخوخته وكبره
قد كان يعجبهن سن راعني شيخ تنحنح وسعالي
فدل على أن الكبر بالتنحنح والسعال لأن الشيوخ قلما يفارقهم
السعال وقال عمر يصف طول عنق امرأة
بعيدة مهوى القرط إما لنوفل أبوها وإما عبد شمس وهاشم
فذكر أنها بعيدة مهوى القرط وذلك يدل على طول العنق وهذا في
أشعارهم وخطبهم ما لا يعد كثرة وقد ورد به الأخبار قال النبي
صلى الله عليه وسلم الطلاق لمن أخذ بالساق فعبر عن الزوج بذلك لأن الذي
يأخذ بالساق هو الزوج وقال لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار فجعل

ذلك دليلا على البلوغ لأن الحيض بلوغ في حق النساء فجعله دليلا
على البلوغ ولم يرد به الحائض لأن الحائض لا يصح منها الصلاة وفي القرآن
كثير من ذلك والشعراء يسمونه الردف والفقهاء يسمونه
قياس الدلالة وهو على ثلاثة أضرب بعضها أجلى من بعض فأجلاها
أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على ثبوت ذلك الحكم
وذلك مثل أن يستدل الشافعي في سجود التلاوة أنه نفل فيقول
سجود يجوز فعله على الراحلة من غير عذر فكان نفلا كسجود
النفل فاستدل بجواز فعله على الراحلة من غير عذر على كونه
نفلا لأن جواز فعله على الراحلة مع عدم العذر من خصائص النوافل
ألا ترى أن سجود الصلاة لما كان واجبا لم يجز فعله على الراحلة
من غير عذر فصار البين بعلة لنفي الوجوب لأن علم نفي الوجوب لمعنى آخر
وهو أن الله تعالى لم يخاطبنا به ولم يرد به الشرع وإنما جعلنا ذلك دليلا
على النفل حيث وجدنا فيه خصيصة من خصائص النفل
والضرب الثاني من قياس الدلالة هو الاستدلال بالنظير
على النظير وذلك مثل استدلال الشافعي في وجوب الزكاة على
الصبي والمجنون بقوله من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة
في ماله كالبالغ فإنه يستدل بوجوب العشر على وجوب الزكاة
لأن العشر نظير الزكاة ألا ترى أن كل من وجب عليه أحدهما
وجب عليه الآخر وهو المسلم البالغ ومن لا يجب عليه أحدهما لا يجب
عليه الآخر وهو الذمي فلما رأينا العشر قرين الزكاة في الوجوب
والسقوط دلنا ذلك على أن الزكاة ها هنا واجبة حيث وجب العشر

قال الإمام رحمه الله هذا يدل على اشتراكهما في العلة لأنهما إذا
اتفقا في الوجود ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر ولا ينعدم
أحدهما إلا وينعدم الآخر دل على أن علتهما واحدة وهذا كما نقول
في العقليات إذا رأينا نفسين يحضران لسماع الدرس وينقطعان في
أيام العطلة نعلم أنهما ما اتفقا في الحضور في أيام الدرس والانقطاع في أيام
العطلة إلا وعلتهما واحدة وهو سماع الدرس وفي هذا المعنى استدلال
أصحابنا في ظهار الذمي بأن من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيستدلون
بصحة الطلاق على صحة الظهار لأن الظهار نظير الطلاق ألا ترى أن من صح
طلاقه صح ظهاره كالمسلم البالغ ومن لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وهو
الصبي والمجنون وهذا يدل على الحكم ويقضي باتفاقهما في العلة
وليس هو بنفس العلة لأن العلة هو التكليف مع الزوجية وهو دون الأول
في الوضوح لأن الأول خصيصة من الحكم وهذا نظير الحكم وخصيصة
الشيء أدل عليه من قرينته ولهذا المعنى في العقليات على حضور الرجل تارة
بصوته وقراءته وبنحنحته وتارة بقرينته والخصيصة أوضح لأن صوت الإنسان
أدل عليه من قرينته لأن القرين يجوز أن يفارقه والصوت لا يجوز أن يفارقه ويتغير

فصل والقسم الثالث من قياس الدلالة هو قياس الشبه وهو على
ضربين ضرب فيه نوع دلالة تدل على الحكم وضرب ليس فيه نوع دلالة
وإنما هو مجرد شبه فأما النوع الذي فيه ضرب من الدلالة على الحكم فهو
مثل استدلال الشافعي وهو طهارتان فكيف تفترقان ومعناه طهارتان من حدث
فهذا وأمثاله ملحق بالضرب الأول في الدلالة إلا أنه أشبه إذا كانا من جنس واحد ومعناهما
والجنس حيث إن كل واحد منهما طهارة حكمية فيجب أن تشتبها والحد هو

الحدث دل على أن طريقهما واحد والضرب الثاني ما يكون شبها
فإن كان الأول ليس فيه إلا مجرد الشبه وهو على ضربين شبه من طريق الحكم وشبه من
طريق الصورة فأما الشبه بالحكم فهو مثل أن يقول الشافعي رحمه الله في
الترتيب في الوضوء إنها عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها
مستحقا مثل الصلاة فها هنا لم يوجد إلا مجرد مشابهة الوضوء الصلاة في
هذا الحكم الذي هو البطلان بالحدث وهذا لا تعلق له بالترتيب وإنما
هو مجرد شبه وكما نقول في أن الأخ لا يستحق النفقة على أخيه لأنه لا
يحرم مناكحة أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم وكما يقول
الحنفي في هذه المسألة إنه قرابة يتعلق بها تحريم المناكحة فيتعلق بها
استحقاق النفقة كقرابة الأبوة والبنوة وأما الشبه بالصورة المجردة
فهو مثل أن يقول الشافعي إن العبد يملك لأنه آدمي حي أو آدمي
مخاطب مثاب معاقب فأشبه الحر فإن ها هنا لم يوجد إلا مجرد
هذه الصورة فهذا النوع من القياس اختلف أصحابنا فيه فمنهم
من قال إنه حجة والدليل على صحته ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه
كتب إلى أبي موسى الأشعري بالبصرة الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس
في نص كتاب ولا سنة ثم اعرف الأشباه والأمثال وقس عند ذلك
بأشبهها بالحق وأقربها إلى الله عز وجل وهذا يدل على اعتبار الأشباه
المجردة وأيضا فإن الفرع يجب أن يكون مشابها للأصل في جميع
الوجوه وإنما توجد المشابهة في بعض الأحكام وقد وجد ذلك ها هنا
فوجب أن يصح والصحيح أنه باطل لا يجوز الاحتجاج به وهو اختيار شيخنا
رحمه الله لأنه تثبت بالحكم لا بالعلة ولا يدل على العلة فأما ما ذكروه

من حديث عمر رضي الله عنه فالمراد به الاشباه التي فيها دلالة على الحكم
واما قوله انه اذا وجدت نوع مشابهة فليس بصحيح لانه ما من فرع يشبه اصلا
من وجه الا ويخالفه من وجه فان وجب الجمع بينهما لما بينهما من المشابهة
وجب المنع لما بينهما من المخالفة وقوله انه لا يوجد في سائر الاقيسة
الا المشابهة من وجه فغير صحيح لان هناك وجدت المشابهة في العلة
وفي الدليل على العلة فلا نسلم انهما في سائر الوجوه مع اتفاقهما في علة
الحكم او فيما يدل على العلة وفي مسالتنا اتفقا في شبه مجرد لا يدل على العلة
واختلفا في اشباه كثيرة فليس مراعاة ما يوجب الجمع اولى من مراعاة
ما يوجب المنع فاذا قلنا انه ليس بدليل فلا يجوز ان يشترك في المشابه
ولكن يجوز ان يرجح بها الادلة وان قلنا انه حجة كان حكمها حكم قياس الدلالة
ويقدم بكثرة الاشباه فاذا كان يشبه اصلا من وجهين واصلا اخر من وجه
الحق بالاصل الذي يشبهه من وجهين ولم يلحق بما يشبهه من وجه ومن اصحابنا
من قال ان كان الشبه حكما صح وان كان صفة لا يصح ومنهم من قال يصح
سواء كان حكما او صفة قال وللشافعي كلام يدل عليه لانه قال يرجح
بكثرة الاشباه والصحيح ما ذكرناه انه ليس بصحيح ولا يجوز الاستدلال
به حكما كان او صفة وكلام الشافعي ههنا محمول على قياس العلة
فانه يرجح بكثرة الاشباه فيجوز ترجيح العلة بكثرة الاشباه فهو محمول
على هذا **فصل** واما الاستدلال فانه يتفرع على ما ذكرناه من انواع
القياس واصحاب ابي حنيفة يحملون الاستدلال على القياس ويقولون لا يجوز ان
يلحق بموضع الاستحسان غيره بالقياس ويجوز ذلك بالاستدلال فيسمون القياس
غير الاستدلال وهذا خطا لان القياس نفس الاستدلال والاستدلال نفس القياس

غير ان القياس بلفظ موجز محرر والاستدلال بلفظ مبسوط ونحن نبين ذلك
في اقسام الاستدلال ان كل نوع منه يلحق بنوع من القياس ونجمل ذلك
ان الاستدلال على خمسة اضرب فاولها الاستدلال ببيان العلة والثاني
الاستدلال بالاولى والثالث الاستدلال بالتقسيم والرابع الاستدلال
بالعكس والخامس الاستدلال بالاصول فاما الاول وهو الاستدلال
ببيان العلة فعلى ضربين احدهما ان يذكر العلة ليوجد الحكم بوجودها والثاني
ان يذكرها لينعدم الحكم بعدمها فاما الاول فهو ان يبين علة الحكم في الاصل
ثم يبين ان مثل تلك العلة موجودة في الفرع فيجب ان يكون مساويا له
في الحكم وذلك مثل ان يقول الشافعي في النباش ان علة القطع هو الردع
والزجر عن اخذ اموال الناس صيانة لها وهذا المعنى موجود في كفن الميت
لانه يحتاج الى الصيانة والحفظ بما يردعه عن اخذه فوجب ان يكون
حكمه حكم سائر السرقات ومثل ان يقول العلة في تحريم الخمر الشدة
المطربة الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة المذهبة للعقل المتلفة للمال
الموجبة للفساد والعداوة والبغضاء وهذا المعنى موجود في النبيذ لانه
يعمل عمل الخمر فوجب ان يكون حكمه حكم الخمر في التحريم والضرب
الثاني وهو ان يبين العلة لينعدم الحكم بعدمها وذلك مثل ان يبين
المنونة لا تستحق النفقة فيقول علة النفقة هو التمكين من الاستمتاع بدليل
انها اذا مكنت استحقت النفقة واذا لم تمكن لم تستحق فاذا ثبت هذا فالتمكين
من الاستمتاع هاهنا معدوم فوجب ان لا تستحق النفقة وهذا النوع لا يجوز
الا في حكم له علة واحدة فاما اذا كان له علتان فلا يصح هذا الاستدلال لانه يقول
ان عدم التمكين فهناك معنى اخر تستحق به النفقة وعلقة ومن شرطه ان يكون

مطردا منعكسا فيوجد الحكم بوجوده ويعدم لعدمه لانه اذا لم يكن
منعكسا لا يمكنه ان يعدم الحكم لعدمه وهذا النوع من الاستدلال يتفرع
على قياس العلة وذلك كقوله شراب فيه شدة مطربة فاشبه الخمر او لم يوجد
التمكين من الاستمتاع فلا تستحق النفقة كالناشزة واما الضرب الثاني من
الاستدلال وهو الاستدلال بالاولى فهو ان يبين علة الحكم في الاصل ويدل
عليها او يوافق الخصم عليها ثم يبين وجود تلك العلة في الفرع مع زيادة تؤثر
في ذلك الحكم وذلك مثل استدلال اصحابنا في ان الكفارة تجب على القاتل
عمدا فقالوا الكفارة وضعت لتكفير الذنب ولعظمه الشأن ومنه
سميت كفارة ولهذا لا تجب الا في موضع وجدت جناية او هتك حرمة
واذا ثبت انها واجبة لهذا المعنى فهذا المعنى يوجد في قتل العمد كما يوجد في
قتل الخطأ فاذا تعلقت بقتل الخطأ فلان تتعلق بقتل العمد اولى لانه كالخطأ
في نقض البنية وافاتة الروح وانفرد بزيادة وهو الاثم ومثل استدلال
اصحاب ابي حنيفة في ان الافطار بالاكل يتعلق به الكفارة فقالوا الكفارة
وضعت للردع والزجر فاذا تعلقت بالجماع وجب ان تتعلق بالاكل لان
الاكل كالجماع من حيث ان كل واحد منهما مقصود تشتهيه النفس والاكل اولى لان
الصبر عنه اقل الا ترى ان الانسان يصبر عن الجماع شهرا ولا يصبر عن الاكل وهذا
ايضا يتفرع على قياس العلة لان تقديره انه افطر بمقصود جنسه فاشبه
الافطار بالجماع او قتل آدمي محترم فتعلقت به الكفارة اصله اذا كان خطأ
والضرب الثالث الاستدلال بالتقسيم وهو على ضربين احدهما ان يذكر جميع
الاقسام التي يجوز ان يتعلق بها الحكم ثم يبطل الجميع ليبطل مذهب الخصم والثاني
ان يذكر جميع الاقسام التي يجوز ان يتعلق بها الحكم ثم يبطل الجميع الا واحدا

وهو الذي يتعلق به عنده فاما الاول فهو مثل استدلالنا في ان مدة الايلاء لا
تفضي الى الطلاق بان نقول الطلاق لا يقع الا بصريح او كناية ولفظة الايلاء
لا تخلو اما ان تكون صريحا او كناية فبطل ان تكون صريحا لانا قد اتفقنا
على انه ليس بصريح وبطل ان تكون كناية لان الكناية تفتقر الى النية
ولا نية هاهنا ولان الكناية يقع بها الطلاق عقيب اللفظ وهاهنا
لم يقع الطلاق عقيب اللفظ واذا بطل ان يكون صريحا او كناية
بطل ان يقع به الطلاق والضرب الثاني مثل استدلال
اصحابنا في ان رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد فقالوا رد الشهادة
لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالحد او بالقذف فبطل ان يكون متعلقا
بالحد لان الحد تطهير ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحدود كفارات
لاهلها وقالت الغامدية طهرني يا رسول الله فاقرها على ذلك وما كان تطهيرا
لا يجوز ان يتعلق به رد الشهادة الا ترى ان الصلاة والصوم لما كانا
قربة وتطهيرا من الذنب لم يتعلق رد الشهادة بفعلها وايضا فان الحد
يوجد من جهة غيره فلا يجوز ان يتعلق به رد شهادته وبطل ان يكون رد
الشهادة متعلقا بهما لانه اذا لم يكن سببا لرد الشهادة بنفسه
لا يصير سببا له مع غيره كالصلوات واذا بطل هذان القسمان
بقي القسم الثالث انه يتعلق بالقذف وهو ما ذهبنا اليه فهذا ايضا
يتفرع على قياس العلة لان تقديره في الاول انه ليس بصريح ولا كناية فلا يتعلق به
وقوع الطلاق كما لو قال والله لا انفقت عليك وتقدير الثاني انه تطهير فلا
يصير سببا لرد الشهادة كالزكاة والصلاة والضرب الرابع وهو
الاستدلال بالعكس وذلك مثل ان يقول الشافعي لو كانت القهقهة تبطل

الطهارة داخل الصلاة لا ابطلت خارج الصلاة لان كل ما ابطل
الطهارة داخل الصلاة ابطلها خارج الصلاة كالاحداث وما لا يبطلها
خارج الصلاة لا يبطلها داخل الصلاة كالقذف والسب وغير ذلك
من الاسباب وهكذا لو قال في زكاة الخيل لو كانت الزكاة تجب في
اناثه لوجبت في ذكوره الا ترى ان الابل والبقر والغنم لما وجبت الزكاة
في اناثها وجبت في ذكورها ولما قلت انه لا يجب في ذكور الخيل دل على انه لا
يجب في اناثها كالحمير والبغال وهذا استدلال صحيح وهو طريق لاثبات
الاحكام وقال بعض اصحابنا لا يجوز اثبات الاحكام به والسبب ليدل لانه
لا يستدل على الشيء بعكسه وهذا خطأ لان الاستدلال بالعكس في الحقيقة
استدلال قياس فمن دلوا على صحته بالعكس فاذا جاز الاستدلال بما يدل عليه
الطرد فلان يجوز بما هو يدل على صحته بالطرد والعكس اولى وقال القاضي
ابو الطيب رحمه الله هو من محاسن الشرع وقد ورد به القرآن في اثبات
الربوبية والوحدانية قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فدل على
الوحدانية واخذ المتكلمون هذا وجعلوا منه انواعا كثيرا من الادلة
على الوحدانية وسموها ادلة التمانع وقال في موضع آخر ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وايضا فانا قد بينا انه استدلال
بقياس فدلوا على صحته بالاصول قال الامام رحمه الله واشتقاقه من رد
الاعجاز على الصدور وهي الحبال التي ترد من عجز الناقة الى شطرها
ومن شطرها الى عجزها ليشد بها الرحل على ظهرها ولهذا قال
الكميت في مدح قوم   يرد عليها العاكشون حبالها
وهذا الضرب من الاستدلال لا يتفرع على قياس الدلالة لانا نستدل

خارج الصلاة على داخلها واحدى الحالتين نظير الاخرى في بطلان
الطهارة الا ترى ان كل ما ابطل الطهارة في احد الحالتين ابطلها
في الاخرى وما لا يبطلها في احدى الحالتين لا يبطلها في الاخرى فيضعف
قياس الدلالة حيث استدللنا بالعثرة على الزكاة وبالطلاق
على الظهار وتقديره احدى حالتي المتوضئ فلا تبطل طهارته بالقهقهة
كخارج الصلاة واما الضرب الخامس وهو الاستدلال
بالاصول فمثل استدلال اصحابنا في ان الحج تدخله النيابة وقال ابو حنيفة
يدفع المال الى من يحج عنه ويلبي عنه ويضيف التلبية اليه ثم لا يكون
بل يقع الحاج وهذا امر بالكذب من غير ضرورة فوجب ان لا يجوز لانه
لا نظير له في الاصول وكذلك استدلال اصحابنا فيمن قذف زوجته
ثم ابانها انه لا يسقط عنه اللعان فيفضي ابو داود الى قذف محصنة يخلوا
من الحد ومن اللعان ومن ذلك استدلال اصحاب ابي حنيفة في ان
القارن يجب عليه طوافان وسعيان ولا يجوز له الاقتصار على طواف
وسعي لان ذلك يؤدي الى ان يجمع بعبادة ولا يأتي لشيء من افعالها وهذا لا
نظير له في الاصول وهذا النوع من الاستدلال لا يتفرع على قياس العلة
كانه يقول امر بالكذب من غير حاجة فكان حراما كسائر
المواضع وانما لا نذكر اصلا معينا لكثرة الاصول لانها لا تنحصر كثرة
فلتبس بعضها باولى من البعض فان الكذب حرام في جميع المواضع
فصل واضاف اصحاب ابي حنيفة الى هذا الاستدلال كل
بعض الاصل فقالوا معظم الطواف يقوم مقام الجميع بدليل ان
اكثر الركعة في حق المسبوق تقوم مقام الجميع وهذا فاسد

لأنه إن قام الأكثر من ذلك الأصل مقام الجميع ففي سائر الأصول لم يقم المعظم مقام الجميع ألا ترى أن أكثر الطهارة لم تقم مقام الجميع وأكثر الصلاة لا تقوم مقام الجميع وأكثر الزكاة كذلك وعلى هذا سائر الأصول فليلحق هذا الأصل بها ولم يلحقه سائر الأصول ولا سبيل إلى الجمع بينهما بعلة لأن سائر الأصول على الطرق فإن علل بها انتقضت بخلاف القسم الأول فإن الأصول هناك متفقة على الحكم معللة لم فكان هذا أيضا لاحقا به

باب الكلام في بيان ما يشتمل القياس عليه على التفصيل

وجملته أن القياس يشتمل على أربعة أشياء لا بد منها أصل وفرع وعلة وحكم فالأصل عند أهل التحقيق هو النص الذي ثبت الحكم به والشافعي رضي الله عنه يقول إن الأصل في تحريم الربا خبر عبادة بن الصامت وفي عرف الفقهاء الأصل هو ما ثبت حكمه بالنص فيقولون البر أصل في الربا والخمر أصل في تحريم كل شراب فيه شدة مطربة وحد الأصل ما ثبت حكمه بنفسه وقيل ما عرف حكمه بلفظ تناوله وقال بعض أصحابنا الأصل ما عرف به حكم غيره وهذا ليس بسديد لأن الأثمان أصل في الربا ولا يعرف بها حكم غيرها

فصل والأصل قد يعرف بالنص وقد يعرف بالإجماع فما عرف بالنص ضربان ضرب يعقل معناه وضرب لا يعقل معناه فأما الضرب الذي لا يعقل معناه كعدد ركعات الصلوات واختصاصها بالأوقات وعدد أيام الصوم وأفعال الحج وعددها وما أشبه ذلك فلا يجوز القياس عليه لأن القياس لا بد فيه من معنى يجمع بين الأصل والفرع وما لا يعقل معناه لا يمكن أن يستنبط منه معنى يلحق غيره به فالقياس عليه محال وأما الضرب الذي يعقل معناه فهو على ضربين ضرب لا يوجد معناه في غيره وضرب يوجد معناه في غيره

فأما الضرب الذي لا يوجد معناه في غيره وهي العلل الواقفة وتسمى العلة الزمنة فلا يجوز القياس عليها لأن المعنى الذي استنبطناه لا يتعداه وذلك مثل علتنا في الأثمان أنه من جنس وعلة أصحاب أبي حنيفة في الخمر أنها الاسم وأما الضرب الذي يوجد معناه في غيره وهو مثل علة الربا في غير الأثمان وفي تحريم الخمر فإنه متى ظفرنا بالعلة يجب قياس غيرها عليها ومن أصحابنا من قال إذا عرفت العلة لا بد من إذن في القياس من جهة الشرع في كل موضع وهذا غير صحيح لأنه إذا ثبت أن القياس دين الله وطريق لمعرفة الأحكام ووجدنا العلة وجب إلحاق غير المنصوص بالمنصوص ولا يتوقف في ذلك على إذن جديد كما أنه لما ثبت أن خبر الواحد دليل مهما ظفرنا به يجب العمل ولا يفتقر العمل به إلى إذن من جهة الشرع بل كلما نجد الخبر الواحد عملنا به فكذلك هاهنا مثله

فصل إذا ثبت الأصل بالنص فلا فرق بين أن يكون الأصل مجمعا عليه أو مختلفا فيه ومن أصحابنا من قال لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليله وهذا خطأ لأنه لا يخلو إما أن يعتبر اجتماع الأمة كلها أو إجماع بعض الأمة فإن اعتبر إجماع الأمة كلها أدى إلى إبطال القياس لأن ذلك لا يتصور لأن نفاة القياس من جملة الأمة وهم يقولون إن الأصول غير معللة فلا سبيل إلى إجماع الكافة وإن اعتبر إجماع القائلين بالقياس فهم بعض الأمة وإجماع بعض الأمة ليس بدليل ووجوده كعدمه والقياس على ما أجمعوا عليه كالقياس على أصل مختلف فيه فبطل قول هذا القائل من هذا الوجه

فصل إذا ورد النص في أصل وعرفت علته وجب القياس عليه سواء كان

مخالفا للاصول او موافقا للاصول وذهب اصحاب ابي حنيفه الى انه لا يجوز
القياس على اصل مخالف للاصول الا ان يثبت تعليله بالنص او الاجماع
او يكون هناك اصل اخر يوافقه ويسمونه القياس على موضع الاستحسان
وهذا غير صحيح ومثال ذلك ان عندنا ما دون ارش الموضحه تحمله العاقله
قياسا على ارش الموضحه فما فوقه يقولون ان هذا قياس على موضع الاستحسان
لان القياس يقتضي ان العاقلة لا تحمل شيا لانه غرامه متلف فهو كسائر
الغرامات غير ان الشرع ورد في ارش الموضحة فما فوقه ان العاقلة تحمله
فمن حكمها القياس فيه بموضع النص ومن حكم الباقي على مقتضى القياس
وهكذا القول ان الايدي تؤخذ باليد الواحده ويقيس على الايدي الانفس بانها
تؤخذ بالنفس الواحده فيقولون الانفس موضع استحسان لان القياس
يقتضي ان لا تؤخذ الانفس بالنفس الواحده لانه ضمان متلف فلا يكون
بامثال كسائر المتلفات والدليل على صحة مذهبنا ان النقل اذا ورد به
الشرع اصل الحب العلم فجاز ان يستنبط منه معنى يقاس به غيره عليه
كما لو لم يكن مخالفا للقياس عليه ولا يمنع العموم من ذلك وكذلك
المخصوص من الاصول وجب ان يجوز القياس عليه ولا يمنع منه الاصول
ويدل عليه انه لا خلاف انه لو كان تعليله منصوصا عليه جاز قياس
غيره عليه بالتعليل المنصوص عليه فكذلك اذا ظفرنا بالتعليل المدلول عليه
فوجب ان يجوز القياس لانه لا فرق في الاصول بين المدلول على صحته وبين المنصوص
عليه والدليل عليه الاصل الذي لا يخالف القياس فانه تارة يثبت بعلته
بالنص وتارة بالدليل ويدل عليه ان الاصل المنصوص عليه اقرب اليه لانه من جنسه
وما يذكر من الاصول جنس اخر وقياس الشي على جنسه اولى من قياسه على سائر

الاصول التي ليست من جنسه ويدل عليه ان ورود النص فيه مخالفا لسائر
الاصول دليل يدل على ان هذا الجنس مبني على مخالفة الاصول فان قلت
ارده الى سائر الاصول حتى لا يكون مخالفا لها قلنا نرده الى الاصل المنصوص
عليه حتى لا يكون مخالفا لما ورد به النص فليس مراعاة الاصول اولى من
مراعاة هذا النص بل هذا اولى لانه صريح كلام صاحب الشرع والاصول
المستنبطة من كلامه احتجوا بان ما يقتضيه قياس الاصول مقطوع
به لان الاصول لا تتفق على الخطا وما تقتضيه هذا الاصول مظنون
فلا يجوز ترك المقطوع به لامر مظنون والجواب ان هذا يبطل به
اذا ورد النص مخالفا للاصول وهو منصوص على تعليله مثل قوله صلى
الهرة ان القياس يقتضي انها نجسة السؤر لانه لا يؤكل لحمها فصارت
كالسباع غير ان الشرع نص في الهرة فقال انها من الطوافين عليكم
والطوافات وعدينا هذا التعليل الى سائر الحشرات التي تكون
في البيوت فان قلنا ان هذا قياس على موضع الاستحسان فلم ان هذا
منصوص على تعليله فان قيل فعندنا اذا كان منصوصا على تعليله يجوز ذلك
قلنا وهذا ايضا مدلول على تعليله ولا فرق بين المنصوص عليه وبين المدلول عليه
فصل ويجوز القياس على ما ثبت بالاجماع كما يجوز على ما ثبت
بالنص وحكمه حكم المنصوص عليه على التفصيل الذي بيناه ومن
اصحابنا من قال لا يجوز القياس على ما ثبت بالاجماع وانما يجوز على ما ثبت بالكتاب
والسنه فحسب والدليل على صحة مذهبنا ان نقول الاجماع اصل في
اثبات الاحكام فجاز القياس على ما ثبت به اصله النص ويدل عليه انه اذا
جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وطريقه الظن فلان يجوز على ما ثبت

بالاجماع وهو مقطوع بصحته اولى واحرى احتج المخالف بان الامة
لا تجمع شرعا من عندها وانما تخبر عما ثبت عندها بنطق او تعليل
واذا ثبت هذا فما لم نقف على الدليل الذي انعقد عنه الاجماع لا يجوز ان
نقيس لانه ربما كان نصا بعيدا عن القياس وربما كان معللا بعلة لا
تتعدى الى هذا الفرع وربما كان هناك ما يوجب الفرق بين الاصل
والفرع فلا يجوز مع هذه المعاني والجواب ان هذا الذي ذكرتم كله لا
يمنع صحة القياس اما الاول فاكثر ما فيه انه استدل بالقياس مع
وجود النص ومن استدل بالقياس في المسئلة مع وجود النص لم يرد ذلك لا
يقدح ذلك في قياسه واما الثاني فغير صحيح لان وجود علة متعدية لا
يمنع من علة اخرى متعدية واما الثالث فغير صحيح لانه وجدت
العلة الجامعة بين الاصل والفرع وجب القياس والاصل عدم ما
يوجب الفرق فبطل ما قلتم من هذه الوجوه فصل وهل يجوز
القياس على ما ثبت بالقياس مثل ان يقيس اللينوفر على الارز فيقول
نبات لا ينقطع الماء عنه في حال نباته فاشبه الارز اختلف اصحابنا في هذا
فمنهم من قال لا يجوز لانه جمع بين الفرع والاصل بغير علة ولا دليل
ومنهم من قال يجوز مثل ذلك وهو قول ابي عبد الله البصري من اصحاب
ابي حنيفة قال الامام رحمه الله وهذا هو قياس الشبه بعينه لانه جمع
بمجرد الشبه من غير علة ولا دليل وقد ذكرنا توجيه الوجهين فيما مضى
غير ان اصحابنا قد جعلوها مسئلة مفردة وجعلوها مسئلة وجهين ونصروا
الوجه الذي يقولون انه يجوز فقالوا هذا الاصل لما ثبت الحكم فيه بالقياس
صار اصلا في نفسه فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما لو

ذلك فيما ثبت بالنص ه احتج من نصر الوجه الاخر من اصحابنا وهو مذهب
طائفة من اصحاب ابي حنيفة منهم ابو الحسن الكرخي بان العلة التي
ثبت بها الحكم في الفرع هو المعنى الذي انتزع من الاصل وقيس عليه الفرع
وهذا المعنى غير موجود في الفرع الثاني فلا يجوز اثبات الحكم فيه
بالقياس وبيان ذلك ان المعنى الذي ثبت به تحريم الربا في الارز هو الطعم
والجنس عندنا والكيل والجنس عند غيرنا وهذا المعنى لم يوجد في
اللينوفر فلا يجوز ان يثبت فيه الحكم بالقياس والجواب انه ليس
اذا لم يوجد في الفرع مثل ما ثبت به الاصل ما يدل على ان قياسه عليه
لا يجوز الا ترى ان في الفرع الاول لم يوجد ما يثبت به الاصل المقيس عليه
وهو النص ثم يجوز قياسه عليه بمعنى يستنبط منه كذلك في
الفرع الثاني مثله احتج ايضا بان قال اذا علل السكر بانه مطعوم جنس
يجري فيه الربا كالبر ثم علل البر بانه موزون وقيس عليه الرصاص اخرجتم
عن ان تكون العلة فيه الطعم وهو لا يجوز قلنا لا نخرج عن ان
تكون العلة فيه الطعم بل الطعم علة فيه والوزن علة ويجوز ان يثبت الحكم
بعلتين في العين الواحدة ه فصل واما ما لم يثبت في الاصل باحد
هذه الطرق فلا يجوز القياس عليه وكذلك ما ثبت ثم نسخ لا يجوز
القياس عليه لان الفرع انما ثبت بالاصل فاذا كان الاصل غير
ثابت لم يجز اثبات الفرع من جهته ه

باب القول في بيان العلة وما يجوز ان يعلل به
وما لا يجوز ان يعلل به

وجملة ذلك ان العلة في الشرع هو المعنى المقتضي للحكم وهل هي موجبة للحكم

او امارة اختلف اصحابنا على وجهين احدهما انها امارة على الحكم على قول بعض
اصحابنا وليست بموجبة لانها لو كانت موجبة لاقتضت الحكم قبل الشرع
كالعلل العقلية ومنهم من قال هي موجبة للحكم بعد ما جعلت علة لانه
ان بعد ما جعلت علة توجب الحكم كما توجب العلل العقلية وانما
لا توجب الحكم قبل الشرع لانها قبل الشرع لم تثبت علة بخلاف العلل
العقلية فانها توجب الحكم لنفسها لا بجعل جاعل ونصب ناصب

قال الامام رحمه الله والخلاف في هذه المسألة لا يعود الى
فائدة وانما هو اختلاف في الاسم لان من قال انها تثبت بعلة اراد بها
لتثبت بعلة توجب الحكم الا انه لم يصح وان قال لم يصح ان توجب الحكم
قبل الشرع فهو مسلم واذا كان كذلك فهذا الخلاف لا يفيد حكما ه

فصل واختلف اصحابنا في المعلول فقال بعضهم هي الاعيان التي
تحلها الحكم كالنبيذ والخمر ومنهم من قال ان المعلول هو الاحكام مثل
التحريم والتحليل لا الاعيان واما المعلل فهو الاصل واما المعلل له فهو
الحكم والمعلل هو الناصب للعلة والمعتل هو المستدل بالعلة ه

فصل اذا ثبت هذا فالعلة لا تدل الا على الحكم الذي نصبت له فان
نصبت للاثبات لم تدل على النفي وان نصبت للنفي لم تدل على الاثبات وان
نصبت للنفي والاثبات دلت عليهما كعلة الجنس فانه يجب ان يوجد الحكم
بوجودها ويعدم بعدمها ومن الناس من قال كل علة تدل على النفي والاثبات
فان نصبت للنفي دلت بوجودها على النفي وبعدمها على الاثبات وان نصبت
للاثبات دلت بوجودها على الاثبات وبعدمها على النفي وهذا خطأ
لان العلل شرعية ولهذا كان يجوز ان لا توجب ما علق عليها من الحكم

او توجب ضد الحكم الذي علق عليها لورود الشرع بذلك ومثال
ذلك انه لو ورد الشرع بان ما ليس بمطعوم يجري فيه الربا وما هو مطعوم
لا يجري فيه الربا لجاز ذلك واذا ثبت هذا فيجوز ان يجعل صاحب الشرع
وجود العلة دليلا على الاثبات ثم لا يجعل عدمها دليلا على النفي بل يثبت
بها عند وجودها ويعتبرها عند عدمها والذي يؤكد صحة هذا ان
العلل العقلية التي توجب الحكم بنفسها يجوز ان يوجد الحكم بوجودها
ثم تعدم ويثبت ذلك الحكم بعلة اخرى فالعلل الشرعية اولى لانها صارت
دليلا بنصب ناصب وجعل جاعل ه

فصل والعلة قد تكون
لجنس الحكم وقد تكون للاعيان فاما العلة لجنس الحكم فهو مثل ان يقول
النفقة في الزوجة التمكين من الوطء وعلة القصاص القتل العمد مع التكافؤ
وعلة الرجم الزنا مع الاحصان وما اشبه ذلك فهذا النوع من العلة يجب
ان لا يكون الا علة واحدة لانه يدعي ان جنس هذا الحكم لا يثبت الا بهذه
العلة ولا يجوز ان تكون له علة اخرى ويجب ان يوجد الحكم بوجودها ويعدم
بعدمها فاي موضع وجدت ثبت الحكم واي موضع عدمت عدم واما
العلة الموضوعة للاعيان فهو مثل ان يقول القتل العمد المحض مع التكافؤ
يوجب القتل فهذا ليس بعلة الجنس لانه لم يقل القصاص وانما قال
القتل والقتل يجب باسباب كثيرة كالزنا بعد الاحصان والردة
والاعتراض لاخذ المال وقتل النفس وما اشبه ذلك فهذا النوع من العلة
يجوز ان يكون مطردا وان لم ينعكس لانه لم يدع انه جميع العلة
هذا وانما يدعي ان هذه العلة توجب هذا الحكم وهذا لا يمنع ان يكون
الحكم ثابتا بعلة اخرى ه

فصل ويجوز ان يثبت الحكم بعلة وبعلتين

وثلاث وأكثر من ذلك كالقتل يجب بالقتل وبالزنا وبالردة وكتحريم الوطء
يثبت بالحيض والإحرام والصوم والاعتكاف والعدة وكذلك يجوز أن
يثبت بعلة واحدة أحكام متماثلة كالإحرام يوجب تحريم الوطء والطيب
واللباس وغير ذلك ويجوز أن يثبت بها أحكام مختلفة كالحيض
يوجب تحريم الوطء ويبيح ترك الصلاة والصوم ولكن لا يجوز أن يوجب
العلة الواحدة حكمين متضادين كتحريم الوطء وتحليله في عين واحدة لأنهما
ضدان يتنافيان ولا يجوز أن يقتضيهما معنى واحد **فصل** ويجوز
أن تكون العلة لإثبات الحكم في الابتداء والاستدامة كالرضاع
علة في منع النكاح من الابتداء والاستدامة ويجوز أن يكون علة في
الابتداء دون الاستدامة وكذلك يجوز أن يكون علة في الاستدامة دون
الابتداء كالخلع يمنع استدامة النكاح دون الابتداء **فصل**
ويجوز أن تكون العلة ذات وصف واحد ووصفين وثلاثة وأربعة
وخمسة وأكثر من ذلك ولا ينحصر ذلك بعدد ومن الفقهاء من قال لا يجوز
أن يزيد على خمسة أوصاف وهذا غلط لأن العلل الشرعية أمارات فإذا جاز
تعلق الحكم في الشرع على خمسة أوصاف جاز أن يتعلق على ما فوقها فلا معنى
للحصر بهذا المعنى وهو أن الاعتبار بما يدل عليه الدليل وهذا علة السرقة
ذات خمسة أوصاف وهو أنه سرق نصابا من حرز مثله لا شبهة له
فيه وهو من أهل القطع وعلة الحد ذات أوصاف كثيرة وعلة الصلاة
ذات وصفين وهي الطهارة من الحيض مع التكليف فكان ذلك بحسب
الدليل فبطل هذا الاعتبار **فصل** ويجوز أن يكون وصف العلة
صفة كقولنا في البر إنه مطعوم لأنا علقنا الحكم على صفة البر وكما

كقول أصحاب أبي حنيفة إنه مكيل جنس فإنهم أيضا يعلقون الحكم
على صفة أخرى للبر غير الصفة التي علقنا عليه ويجوز أن يكون حكما
كقولنا من صح وضوؤه صح تيممه أو من صحت صلاته صح إحرامه بالحج أو من
صح طلاقه صح ظهاره ويجوز أن يكون حكما كقولنا نبيذ ومن أصحابنا
من قال لا يجوز أن يجعل الاسم علة ومنهم من قال إن كان اسما مشتقا
كقولنا مال يجوز أن يجعل علة وإن كان لقبا كقولنا نبيذ وتراب
وما أشبه ذلك لا يجوز أن يجعل علة **والدليل** على أنه يجوز ذلك أنه
لو ورد به النص من صاحب الشرع مثل أن يقول حرمت النبيذ
لأنه نبيذ أو الخمر لأنها خمر جاز فجاز أن يثبت بالاستنباط وجرى مجرى
أن يقول ما جاز أن يتعلق الحكم عليه نطقا جاز أن يتعلق الحكم عليه
استنباطا كالصفات والمعاني ولأنه لا معنى للاستنباط إلا ما
يتوصل إلى معرفة قصد صاحب الشرع والوقوف على علة الشرع
في ذلك الحكم فإذا جاز أن ينص صاحب الشرع على تعليق الحكم
بالاسم جاز للمعلل أن يستنبط ذلك بالدليل ويعلق الحكم عليه
احتج من خالف بأن الاسم لا يفتقر إلى الاستنباط فلا يجوز أن يجعل علة
والجواب أن تعليق الحكم على الاسم وجعلها علة يفتقر إلى الاستنباط
كما يفتقر سائر الصفات والمعاني لأنا لا نجعل الاسم علة إلا من الطريق
الذي نجعل المعاني علة وذلك هو الاجتهاد والاستنباط فبطل قولكم
احتج أيضا بأن الأحكام لا تتعلق إلا بالمعاني والأسماء ليست بمعاني
فلا يجوز أن يجعل علة **والجواب** أن هذا نفس الخلاف لأنا لا نسلم أن
العلة هي المعاني وأن الحكم لا يتعلق إلا على المعاني بل لا يمتنع أن يكون معلقا

على المعنى وتارة على الاسم ولا نسلم ذلك بل يسقط به إذا نص عليه صاحب الشرع
احتج الخصم بأن العلل لا تكون إلا حقيقة والأسماء يدخلها المجاز فلا
يجوز أن تجعل علة والجواب أن هذا يسقط به إذا نص عليه صاحب الشرع
فإنه يجوز ويستوي الأسماء والمعاني وإن كان هذا المعنى موجودا
فصل ويجوز أن يجعل نفي صفة علة الحكم ومن أصحابنا من قال لا يجوز
وحكي ذلك عن القاضي أبي حامد والدليل على جوازه هنا أن القول لما
جاز أن ينص عليه صاحب الشرع في التعليل جاز أن يستنبط بالدليل
ويعلق الحكم عليه كالإثبات احتج المخالف بأن قال الحكم لا يجوز إثباته
إلا بوجود معنى يقتضي ثبوته والنفي عدم معنى فلا يجوز أن يوجب الحكم
والجواب أن هذا نفس الخلاف ومجرد الدعوى ونحن لا نسلم بل الحكم
تارة يثبت بوجود معنى وتارة بنفي معنى احتج أصحاب من قال من شرط العلة
أن يشترك فيها الفرع والأصل والاشتراك في النفي لا يقع والجواب
أنا لا نسلم فإن الاشتراك في النفي يقع كما يقع في الإثبات وجواب آخر
أن النفي يتضمن الإثبات والاشتراك فيه يحصل فصل ويجوز أن تكون
العلة متعدية كعلتنا في الربا في المطعومات فإنا نقول إن العلة في الربا هي
الطعم يتعدى إلى سائر المطعومات ويجوز أن تكون واقفة وهي التي
لا تتعدى إلى غيرها كعلتنا في الدراهم والدنانير وتسمى العلة الزمنة وقال
أصحاب أبي حنيفة لا يجوز أن تكون العلة الواقفة علة من جهة الاستنباط
وإنما تكون علة من جهة النص كعلتهم في الخمر فإنهم يقولون إن العلة فيه الاسم
ويدعون أنها منصوص عليها لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال حرمت الخمر بعينها وهو
قول بعض أصحابنا والدليل على صحتها هنا أنها حجة أن تفيد دليل

شرعي وإما شرعية جاز أن تكون حاجة كالنطق أو تقول كل علة جاز
أن تكون واقفة كعلة صاحب الشرع إذا نص عليها ويدل على صحته هنا
أن العلل العقلية آكد وأقوى من العلل الشرعية بدليل أن العقلية
يشترط فيها الطرد والعكس ولا يشترط ذلك في العلل الشرعية بدليل
أن العقلية فإذا جاز أن تكون العلة العقلية واقفة مع تأكدها
فالشرعية أولى احتج المخالف بأن الواقفة لا تفيد شيئا لأن حكمها
ثابت بالنص فوجب أن تكون باطلة لأنها لا تفيد إلا ما يفيد النص ومثال
ذلك أنك إذا قلت بم حكمت بجريان فيه الربا لم يكن لذلك فائدة لأن
تحريم الربا في الأثمان قد عرف بالنص وكان وجود هذا المعنى وعدمه
واحدا لأنه لا يفيد معنى زائدا على ما ثبت بالنص فوجب أن يكون باطلا
ألا ترى أن كونه ذهبا وكونه فضة لما لم يكن يفيد غير ما يفيد النص
لم يجز أن يعلل به والجواب أن هذا يسقط به إذا علل به صاحب الشرع
لأنه لا يفيد شيئا ومع ذلك هو تعليل صحيح وإذا لم يجز أن يعترض
بهذا الكلام على علة صاحب الشرع لم يجز أن يعترض به على علة المعلل
والذي يوضح هذا أن العلل شرعية فإذا جاز لصاحب الشرع ذلك جاز
للمعلل لأنه يقتدي به وجواب آخر أنا لا نسلم فإنه يفيد غير ما يفيد
النص لأن النص أفاد مجرد الحكم والاستنباط أفاد العلة ووجه الحكمة
فيه وهذا المعنى زائد على النص وجواب آخر أن النص أفاد الحكم والاستنباط
أفاد المنع من إلحاق غيره به وأن الحكم خاص فيه لا يتعداه والمنع من
القياس فائدة ما أبان النص عنها كما أن المتعدية إلى غيره معنى ما أبان النص عنه
فلا فرق بين الواقفة والمتعدية من هذا الوجه وجواب آخر أنه ربما يحدث

هنا كفرع يتعلق على العلة ويلحق بالمنصوص عليه وهذا ايضا باطل لانه ينفي
النص عنها ويخالف التعليل بالذهب والفضة فان ذلك اسم وعلى قول بعض
اصحابنا الاسم لا يجوز ان يجعل علة وان سلمنا فلان التعليل بالذهب لا
يجوز لانه يخرج منها الفضة والتعليل بالفضة لا يجوز لانه يخرج منه
الذهب فعللنا بكونهما ثمنا حتى يكون جامعا للذهب والفضة
فبطل قول المخالف من هذا الوجه **فصل** ويجوز ان يكون وصف العلة
معنى يعرف وجه الحكمة فيه كقولنا في علة الخمر انه شراب فيه شدة
مطربة ويجوز ان يكون معنى لا يعرف وجه الحكمة فيه كقولنا في البر
مطعوم جنس فانا نعلم هنا ان الشدة المطربة انما كانت علة لتحريم
الخمر لانها تودي الى الفساد وترك الصلاة وذهاب الاموال والنفس
ولا نعلم ان الطعم لاي شيء اوجب تحريم الربا **فصل** ولا بد في
رد الفرع الى الاصل من علة جامعة بينهما او ما يدل على علة وقال بعض
الفقهاء من اهل العراق يكفي في القياس شبه الفرع بالاصل بما
يغلب على الظن انه مثله فان كان المراد بهذا انه لا يحتاج الى علة موجبة
للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية فلا خلاف في هذا وان ارادوا انه
يجوز بضرب من الشبه على ما يقوله القائلون بقياس الشبه فقد تكلمنا
على ذلك وذكرنا اقسام ذلك وما يصح منه وما لا يصح وان ارادوا انه ليس
ههنا معنى مطلوب يوجب الحاق الفرع بالاصل فهذا خطأ لانه لو كان
كذلك لما دعت الحاجة الى الاجتهاد ولكان يجوز الجمع بين الفرع
والاصل من غير فكر ولا روية وهذا لا يقوله احد فبطل هذا **فصل**
اذا ثبت ما ذكرناه من اقسام التعليل فيجوز ان يكون التعليل منصوصا

عليه من جهة صاحب الشرع ويجوز ان يكون مستنبطا فالمنصوص
عليه مثل ان يقول صاحب الشرع حرمت عليكم الخمر للشدة المطربة
فهذا يجوز ان يكون علة ونص صاحب الشرع عليها يغني عن طلب
الدليل على صحتها من جهة الاستنباط والتاثير ومن الناس من قال
لا يجوز ان يجعل المنصوص عليه علة وهو قول بعض نفاة القياس
ومن الناس من قال هو علة في العين المنصوص عليها دون غيرها وهذا غلط
والدليل على فساد قول من قال انه لا يجوز ان تكون
علة ان نقول اذا جاز ان يعرف من جهة الاستنباط ان الشدة
المطربة علة في الخمر ويقاس عليها غيرها فلان يجوز ان يعرف
ذلك من جهة النص اولى واحرى **والدليل** على من قال انها علة
فيما وردت فيه دون غيره فهو انه لو كان هذا صحيحا ولم يصر ذلك
علة في غيره الا بالنص عليه سقط الاجتهاد والنظر لانه اذا نص
على علة فيه وفي غيره فقد وقع الاستغنا بذلك عن الطلب والاجتهاد
فصل واما المستنبطة فهو الشدة المطربة في الخمر فانها عرفت
بالاستنباط فهذا ايضا يجوز ان يكون علة ومن الناس من قال لا
يجوز ان تكون العلة الا ما ثبت بالنص او الاجماع وهذا خطأ لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي
ولا الو ولو كان معرفة التعليل موقوفا على النص من جهة صاحب
الشرع لم يكن بعد الكتاب والسنة ما يحكم به فلما جعل ههنا قسما ثالثا
واقره الرسول على ذلك وصوبه عليه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله

لما يرضاه رسول الله دل على أن غير المنصوص عليه يجوز الرجوع إليه وليس
ذلك إلا ما أدرك من جهة الاستنباط **فصل** وقد تكون العلة معنى
يدل على الحكم يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه كالشدة
المطربة في تحريم الخمر والإحرام بالصلاة في تحريم الكلام
وقد يكون ذلك اسما ويكون نفس العلة لقولنا في النكاح الموقوف
نكاح لا يملك الزوج المكلف إيقاع الطلاق فيه وقولنا في طهارة
الذمي من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم وهل يجوز أن يكون شبهة
على ما ذكرنا من الوجهين **فصل** قد ذكرنا أن القياس يشتمل
على أصل وفرع وعلة وحكم وقد تقدم الكلام على الأصل والعلة
وأما الفرع فحده ما ثبت حكمه بغيره كالأرز فإنه ثبت بالقياس
على البر وقد ذكرنا أقسامه وما يجوز أن يجعل فرعا وما لا يجوز وذكرنا
الخلاف بيننا وبين أصحاب أبي حنيفة حيث منعوا ذلك في مسائل
كالكفارات ومواضع الاستحسان والإبدال وقد تقدم الكلام على ذلك
على الاستيفاء فأغنى عن الإعادة

باب بيان الحكم

قد ذكرنا أن القياس يشتمل على أربعة أشياء الأصل والفرع والعلة
والحكم وقد تقدم ذكر الأصل والفرع والعلة والكلام ها هنا في
بيان الحكم وجملته أن الحكم هو الذي يعلق على العلة من
التحليل والتحريم والوجوب والندب والإيجاب والإسقاط
وما أشبه ذلك وهو على ضربين مصرح به ومبهم فأما المصرح به فمثل
أن يقول شراب فيه شدة مطربة فوجب أن يكون حراما أو

مطعوم جنس يحرم فيه الربا وما أشبه ذلك فهذا وأمثاله لا خلاف فيه
أنه صحيح وأما المبهم فعلى أضرب منها أن يذكر علة الحكم
ولا يصرح بحكمها بل يقول فأشبه كذا مثل أن يقول شراب فيه
شدة مطربة فأشبه الخمر أو مطعوم جنس فأشبه البر واختلف
أهل الجدل في صحة هذا فمنهم من قال إن ذلك لا يكون بيانا بل يكون
مجملا كما لو وقع مثله في كلام صاحب الشرع والصحيح أنه
جائز لأنه إذا قال فأشبه كذا كان مقتضى كلامه فأشبه كذا في الحكم
الذي سألت عنه وقد يقع الخطاب من السائل والمسؤول فكانت
الكناية راجعة إليه لأنه إذا قال شراب فيه شدة مطربة فأشبه
الخمر كان معناه في التحريم لأن السؤال وقع عن التحريم ويخالف ما
ذكروه من كلام صاحب الشرع فإن هناك لم يتقدم معهود
يرجع إليه الضمير وها هنا تقدم ما يظهر به معنى الكلام ومنها
أن يذكر علة ولا يصرح بحكمها الذي سئل عنه بل يعلق عليه التسوية
بين حكمين وذلك أن يقول في إيجاب النية في الوضوء إنها طهارة فاستوى
جامدها ومائعها في النية أصله الطهارة العينية وهي إزالة النجاسة
فيعلل بطهارة الحدث ويقيس على طهارة النجس للتسوية بينهما وهذا
أيضا قد اختلف أهل الجدل في صحته فمنهم من قال إن ذلك غير جائز
لأنه يريد بالتسوية في الفرع إيجاب النية وفي الأصل إسقاط والإسقاط
والإيجاب ضدان فلا يجوز أن يستفاد حكم أحدهما من الآخر ولا يجوز
العبارة عنهما بلفظ واحد ومنهم من قال إنه صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة
هو التسوية بين الجامد والمائع وقد وجد ذلك في الأصل والفرع من غير

انكار والمختلفان من الوجه الذي ذكرتم في التفصيل والاختلاف
في التفصيل لا يضر لانه لم يجعل حكم علته منصوصاً وانما جعله منهما
وقد وجدنا ما علق على العلة في الاصل والفرع والدليل عليه انه اذا قال
عبادة تشتمل على افعال متغايرة يرتبط بعضها ببعض فافتقرت الى
النية كالصلاة فقد اتفق الاصل والفرع في الحكم الذي
علق عليه وان كان عند التفصيل يختلفان لان في نية الصلاة ينوي
الصلاة وفي نية الوضوء ينوي رفع الحدث ومنها ان يعكس
حكم الفقه اثبات التاثير لمعنى وذلك مثل قولنا في السواك للصائم انه
يكره بعد الزوال لانه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة فوجب ان
يكون للصوم فيه تاثير كالمضمضة وهذا يصح لان للصوم تاثيرا في
المضمضة وهو المنع من المبالغة كما ان للصوم تاثيرا في السواك وهو
الكراهة بعد الزوال فان كان تاثيرهما مختلفا واختلافهما في كيفية
التاثير لا يمنع صحة الجمع لان الغرض اثبات التاثير للصوم في كل واحد
بحسبه وذلك قد وجد وان كان عند التفصيل يختلف تاثيرهما ٥

باب بيان ما يدل على صحة العلة

وجملة ذلك انه لا بد من الدلالة على صحة العلة لان العلة شرعية كما ان
الحكم شرعي فكما لا يجوز اثبات الحكم من غير دليل لا يجوز اثبات
العلة من غير دليل **فصل** والذي يدل على صحة العلة ضربان الاصل
والاستنباط فاما الاصل فهو قول الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ودلالتهما من وجهين من جهة النطق ومن جهة الفحوى والمفهوم فاما من
جهة النطق فمن وجوه بعضها اجلى من بعض فاجلاها ما صرح فيه بلفظ

التعليل كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكقوله كيلا يكون
دولة بين الاغنياء منكم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة وكقوله عليه السلام
انما جعل الاستئذان من اجل البصر وقوله انما نهيتكم لاجل الدافة
وقوله في بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقيل نعم فقال فلا اذا
معناه من اجل ذلك لان اذا من الفاظ التعليل فهذا وامثاله
اجلى ما ذكرناه في التعليل ويجري مجرى النص لاجتماعه على التعليل ٥
فصل ويليه في البيان والوضوح ان يذكر عينا ويعلق عليها
حكما ويصفها بصفة لا تفيد تلك الصفة معنى غير التعليل فيعلم
ان ذلك مذكور على سبيل التعليل وذلك كقوله تعالى في صفة
الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر
والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون
فانه لما وصف الخمر بهذه الصفات ومعلوم عندنا انه لا يحتاج الى
ذكرها دل على انها مذكورة على سبيل التعليل وكقوله عليه السلام
في دم الاستحاضة دم عرق وكقوله في الهرة انها من الطوافين عليكم
والطوافات وقوله حين قيل له يا رسول الله دعاك فلان فاجبته
ودعاك فلان فلم تجبه فقال ان في دار فلان كلبا فقيل وفي دار فلان هرة
فقال الهرة ليست بنجسة وفي بعضها الهرة سبع فهذا وان لم يوجد
فيها التصريح بلفظ التعليل الا انها في معنى التعليل لانه لا فائدة في ذكر
هذه الصفات غير التعليل وكلام صاحب الشرع يجب ان يجعل
له فائدة يحمل عليه لانه لا يقصد بما يذكره غير بيان الشرع
فصل ويليه في البيان ان يعلق الحكم على عين ويصفها بصفة

كقوله عليه السلام من باع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للبايع الا ان يشترط
المبتاع وكقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن وما اشبه ذلك وقد يجي بغير لفظ الشرط كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا
تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فالظاهر من هذه الصفات انها
مذكورة على وجه التعليل لانه لو كان غير داخل في معناها لم يكن لذكر هذه
الصفات فايدة **فصل** واما دلالته من جهة الفحوى والمفهوم
فبعضها ابين واجلى من البعض فاجلاها ما دل عليه التنبيه من طريق
الاولى وذلك مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه نص على المنع من
التافيف للاذى ونبه على ما فوقه فكان الشتم والضرب اولى بالمنع
وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التضحية بالعوراء فدل من
جهة التنبيه على ان العمياء اولى بالمنع لانها انقص من العوراء ومن ذلك
ان يذكر صفة فيفهم من ذكرها المعنى الذي قصد صاحب الشرع وتضمنته
الصفة وذلك مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وكقوله
في الفارة تقع في السمن ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مايعا
فاريقوه فانه يعلم بضرب من الفكر انه انما منع القاضي من القضاء حال
الغضب لتغير حاله وان الجايع والعطشان في معناه لانه مشتغل قلبه ومتغير
خاطره كالغضبان فلا يتوفر على الاجتهاد وكذلك يعرف انه امر
بالقاء النجاسة وما حولها من الجامد وباراقة المايع لكونه جامدا ومايعا لان
الجامد يمنع من النجاسة ان تحصل الى غير ما لاقاه لجموديته والمايع بسيلانه وجريانه
تحصل النجاسة الى ساير الاجزا لكونه مايعا فهذا وامثاله يدل على التعليل

فصل واما دلالة افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على ضربين احدهما
ان يفعل فعلا عقيب سبب لولاه لما فعل ذلك فيعلم انه لم يفعل ذلك
الا للسبب الظاهر فيدل على ان ذلك السبب علة لذلك الفعل وذلك
مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سها فسجد فيعلم ان السهو علة
في السجود والثاني ان يوجد من جهة غيره فعل يحكم فيه بحكم فيعلم
ان ذلك علة لما حكم به وذلك كما روي ان ماعزا زنا فرجمه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وان اعرابيا قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له اعتق
رقبة فيعلم من ذلك ان الزنا علة لوجوب الرجم وان الجماع في نهار
رمضان علة لوجوب الكفارة **فصل** واما دلالة الاجماع فهو
ان تجمع الامة في معنى على التعليل به وذلك مثل اجماع الصحابة في ايام عمر
عليهم السلام على تعليله فانه قال في ارض السواد لو قسمتها بينكم لصارت
دولة بين اغنيائكم ولم يخالفه احد منهم فانعقد اجماعا وثبت علة في
ترك القسمة وكما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال في شارب
الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى واذا افترى
فارى ان يحد حد المفتري ولم يخالفه احد في هذا التعليل فدل على ان ذلك
علة في الحد ومن ذلك اجماع المسلمين ان الحدود شرعت للردع والزجر
وان القصاص شرع للردع وما اشبه ذلك **فصل** وقد ذكرنا ان الدلالة
على صحة العلة من طريقين احدهما الاصل والاخر الاستنباط وقد
وقد ذكرنا الاصل وانواعه وما يتصل به الكلام ها هنا في الطريق
الثاني هو الاستنباط وجملة ذلك ان دلالة الاستنباط على العلة من
وجهين احدهما التاثير فهو ان يوجد الحكم بوجود معنى فيغلب على

والثاني شهادة الاصول
فاما التاثير

الظن أنه لأجله ثبت وأنه علة في ذلك الحكم ويعرف ذلك من وجهين
أحدهما السلب والوجود وهو أن يوجد الحكم بوجود معنى ويزول
بزواله في بعض الأصول وذلك مثل قولنا في النبيذ أنه شراب فيه شدة
مطربة فكان حراما كالخمر فيقول المخالف ما الدليل على صحة العلة
في الأصل فيقول الدليل على صحة هذا أنا وجدنا عصير العنب قبل
الشدة المطربة حلالا وحدثت الشدة المطربة وما حدث غيرها فصار
حراما فزالت الشدة المطربة وما زال غيرها فصار حلالا فدل ذلك
على أن الشدة المطربة علة للتحريم **قال** الإمام رحمه الله
ولا يتم الاستدلال بهذا إلا بعد أن يبين أنه حدث هذا المعنى وما حدث
غيره وزال وما زال غيره فإن لم يبين ذلك لم يتم دليله وفي علة الخمر
إن اعترض الخصم على الدليل وادعى أنه حدث معنى غير الشدة وزال
أما الاسم أو النجاسة على ما يدعيه فيحتاج أن يتكلم عليه بما يفسده
ويسقطه ليتم له الدليل قال ونظير هذا في العقليات أن نرى رجلا
دخل عليه رجل فقام عند دخوله حتى خرج من المخرج فقعد فعاد الرجل
فنعلم أن قيامه بسببه حيث وجد بدخوله وعدم بخروجه ولا يتم
معرفتنا بذلك إلا أن يكون الرجل الداخل وحده فأما إذا كان معه
آخر دخل عند دخوله وخرج عند خروجه فلا يحصل لنا العلم بالقيام
لأيهما كان لأنه وجد بوجودهما وعدم بعدمهما فيجوز أن يكون
لهما أو لأحدهما وكذلك في العلة الشرعية لا يلبس لنا ثبوت العلة إلا
أن يثبت لنا وجود الحكم بوجودها فأما إذا وجد الحكم بوجودها
ووجود غيرها فلا يثبت لنا أنها علة لأنا نجوز أن يكون ثبوت الحكم لها

جميعا أو لأحدهما ولا يعرف عينها فلا بد أن يبين أنه وجد هذا المعنى وما
وجد غيره وزال وما زال غيره فإن ادعى الخصم أنه وجد معنى آخر مثل أن
يقول علينا ما ذكرت على من قال العلة فيه الاسم لأنه يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعدمه فيحتاج إلى أن يسقط ما قال ويقول على هذا الحكم معها
حيث دارت وعليك يقارنها الحكم لأنها إذا قلبت زال الاسم والتحريم
باق فدل على أن الباقي للشدة المطربة ونظيره علينا من العقليات أن
يدخل الرجل عليه فيقوم ويقعد فيقعد ثم يدخل عليه فلا يقوم له فيعلم
أن القيام الأول لم يكن لأجله لأنه لو كان له لعاد بعوده ونظيره علينا أن
يقوم له كلما دخل ويقعد كلما خرج ولا يزال على ذلك ليعلم
أن القيام له والوجه الثاني التقسيم وهو أن يذكر في الأصل
معاني فيبطل كلها إلا واحدا منها فيعلم أن الصحيح هو وما سواه
باطل وذلك مثل أن يقول في علة الربا إنا أجمعنا أن الخبر جرى بالربا
ولا يخلو إما أن يكون للكيل أو الوزن أو المطعوم فبطل أن يكون
للكيل لأنه غير مذكور وبطل أن يكون للوزن لأن في الورق لا يجوز
أن يكون علة وسلطه وإذا بطل هذا وذاك ثبت أن يكون العلة فيه
الطعم **فصل** وقد ذكرنا أن الاستنباط على وجهين أحدهما
التأثير والثاني شهادة الأصول وقد ذكرنا الاستنباط من جهة
التأثير وبقي شهادة الأصول وجملة ذلك أن شهادة الأصول
تختص به قياس الدلالة وهو أن تشهد للعلة الأصول في ذلك الباب
طردا وعكسا وذلك مثل قولنا في الخيل أنه حيوان لا تجب الزكاة
في ذكوره فلا تجب في إناثه كالحمير والبغال فيقال ما الدليل على

العلة فنقول لو وجب الزكاة في إناثها لوجب في إناثها وذكورها كالأنعام
ولما لم يجب في إناثها مع الذكور دل على أنه لا زكاة في إناثها كالبغال
والطيور وكما نقول في القهقهة في الصلاة ما لا ينقض الوضوء خارج
الصلاة لا ينقض داخل الصلاة كالكلام فيطالب بالدليل فيقول إنها لا
تنقض الوضوء لأنها لو نقضت الوضوء داخل الصلاة لنقضت خارج الصلاة
كسائر الأحداث ولما لم تنقض خارج الصلاة لم تنقض داخل الصلاة
فهذا أيضا طريق صحيح للدلالة على صحة العلة لأنه يبين أن أصول الشريعة
سويت في إيجاب الزكاة وإسقاطها بين الذكور والإناث وكذلك
سويت في نواقض الطهر بين داخل الصلاة وخارجها فدل على التسوية بين
الأمرين في مسألتنا أيضا قال الإمام رحمه الله والفقهاء يقولون إنه
إذا اتفقت الأصول على ذلك طردا وعكسا دل على صحة علتها بشهادة
الأصول طردا وعكسا وهذا الذي يشير إليه في البيان لأنا تعبدنا باتباع الشرعيات
والحكم بالظواهر فإذا شهدت الأصول على ثبوت الحكم وإن لم
نعلم حقيقته في الباطن وهذا كما لو شهد الشهود عند الحاكم
بإقرار رجل لآخر بدين فإنه يحكم بثبوت الدين وإن لم يظهر له كيف ثبت
ذلك قال وكان القاضي أبو الطيب يقول إذا وجدنا الأصول متفقة على ذلك
طردا وعكسا دلنا ذلك من جهة غلبة الظن أن هذا الأصل أصلي معناها
لأن الظن يتبع الأكثر ولهذا لو رأينا غيما مسفا ورعدا غلب على ظننا أنه
مطر لأنا لا نرى الغيم على هذه الصفة إلا ومعه مطر فنستدل [illegible] بحكم
غلبة الظن أنه إذا وجد على هذه الصفة أمطر وإن جاز ألا يمطر وكالرجل
إذا خبرناه مرة بعد أخرى بالصدق والأمانة فإنا نسكن إلى صدقه وأمانته اعتقادا

على ما تقرر لنا من عادته في الصدق والأمانة وإن جاز أن يكون قد ترك تلك العادة
قال الإمام وأنا أذكر ما هو الطريق هنا فأقول إذا وجدنا الأصول
متفقة في حال الاطراد والانعكاس دلنا من حيث الظاهر على أن
علتهما واحدة وهذا كما نقول في العقليات أنا إذا رأينا رجلين
يحضران الدرس في كل يوم ثلاثاء ويوم الثلاثاء يسمع أصول الفقه
في العادة الجارية ويتأخران عن الدرس في سائر الأيام ويتكرر منهما ذلك
مرة بعد أخرى نستدل على أن العلة التي جمعتهما لذلك علة واحدة وهو
درس الأصول حيث وجدنا اتفاقهما على المجيء في يوم الأصول والانقطاع
في غير يوم الأصول فصل وما سوى هذه الطرق التي ذكرناها
فلا يدل على صحة العلة وقال بعض الفقهاء إن لم يوجد ما يعارضها ولا ما يفسدها
دل على صحتها لأنه ليس ها هنا إلا فاسد وصحيح فإذا لم نجد ما يفسدها
ولا ما يعارضها فقد عدم الفساد وإذا عدم ثبت القسم الآخر وهو الصحة وهذا
غلط لأنه لو جاز أن يكون هذا طريقا لتصحيح العلة لجاز أن يجعل طريقا
لإثبات الأخبار فإذا استدل بخبر وطولب بإثباته يقول الدليل على
إثباته أنه ليس ها هنا حديث يعارضه ولا قدح يفسده ويسقط الاحتجاج
به فيجب أن يكون ثابتا وهذا بالإجماع لا يقوله أحد وما ذكروه باطل
بالخبر فإنه ليس إلا ثابت وغير ثابت فإذا لم يوجد ما يمنع من ثبوته دل
على ثبوته وجواب آخر أنا نعارضكم بمثل هذا فنقول ليس ها هنا إلا صحيح
أو فاسد فإذا لم يوجد ما يدل على صحتها لا يبقى إلا القسم الآخر وهو الفساد
فصل وكذلك طرد العلة وجريانها في الأصول أينما وجدت لا يدل على
صحتها وقال بعض أصحابنا إذا كانت جارية في الفروع لا تنتقض بشيء كان

ذلك دليلا على صحتها وحكي عن أبي بكر الصيرفي وهو فاسد والدليل على
فساده أن معنى العلة هو المقتضي للحكم في الشرع وهو مأخوذ من علة
المريض لأنها توجب تغير حاله وإذا ثبت أن العلة ما ذكرناه فنحن هاهنا
لا نعلم أنها مقتضية للحكم لأنه قد يطرد مع الحكم ويجري معه ما
ليس بعلة فلم يكن ذلك دليلا على كونها علة المثال أنا إذا قلنا شراب
فيه شدة مطربة فأشبه الخمر يدور معه عند أبي حنيفة وهي الاسم وكونها
خمرا وإذا قلنا في الأرز مطعوم جنس فأشبه البر كما يدور معه الطعم
يدور معه الكيل فلا نعلم أيهما المقتضي للحكم فإذا جاز أن يجعل الطرد
دليلا على كون الطعم علة جاز أن يجعل على كون الكيل علة **فإن قيل**
يلزم عليه العلة المؤثرة فإنه يدور مع حكمها ما ليس بعلة ومع ذلك هي علة
مقتضية للحكم **والجواب** أنه لا يلزم لأن المؤثرة يدل عليها التأثير
وهو زوال الحكم لزوالها في بعض المواضع فيعلم من طريق الظاهر أنها علة
وهذا يعتبر عليه المخالف فيقول الاسم ليس بعلة بدليل أنه إذا علق
قد زال الاسم والحكم باق وكذلك نقول في علة الربا إن الكيل ليس
بعلة لأن السنابل لا تكال وتحريم الربا فيها ثابت ويعلق الحكم على
الشدة في التحريم وعلى الطعم في الربا حيث وجد الحكم بوجوده
وعدم بعدمه ويدل عليه أن الطرد فعل القايس لأنه يزعم أنه يطرد ذلك
حيث وجد المعنى وفعل القايس لا يدل على الأحكام الشرعية كسائر أفعاله
ويدل عليه أن الطرد والجريان فرع العلة وموجبها ونتيجتها فلا يجوز أن
يكون دليلا على صحتها لأن الدليل يجب أن يتقدم على المدلول ولا يتأخر عنه
أنا إذا قلنا إن الطرد دليل على صحة العلة في الأصل أدى إلى تكافؤ الأدلة
لأنه إذا استدل بدليل طردي لا يعجز خصمه عن الإثبات بمثله فليس ما

ذكره المسئول بأولى مما عارضه به المعارض فيؤدي إلى تكافؤ الأدلة
وذلك لا يجوز ولا يلزم على هذا العلل المؤثرة لأنه يتقدم تصحيحها على
القياس بالتأثيرات المدلول على صحتها ويدل عليه أن أدنى أحوال
الدليل موجب الظن وقد رأينا الطرد في علل لا تغلب على الظن تعلق
الحكم بها وذلك مثل قول من يقول في إزالة النجاسة أنه لا يجوز لأنه مائع
لا تبنى عليه القناطر فلا يجوز إزالة النجاسة به كالدهن والمرق أو
لأنه مائع لا يصاد فيه السمك فأشبه ما ذكرناه أو أحد توابل
السكباج فلا يجوز إزالة النجاسة به كالبصل ومثل ما يقول في السعي
بين الصفا والمروة مشي بين جبلين فأشبه المشي بين جبلي نيسابور ومثل
أن يقول في مس الذكر أنه لا ينقض الوضوء لأنه معلق منكوس فأشبه
الدبوس أو لأنه طويل مشقوق فأشبه البوق ومثل أن يقول في القهقهة
في الصلاة أنها لا تنقض الطهارة لأنها اصطكاك الأجرام العلوية
فأشبه الرعد ولا يلزم الريح التي لها صوت من أسفل لأن ذلك أجرام
سفلية **قال الإمام** رحمه الله وبعضهم يقول يبطل إذا صفقت
المرأة وقال الرجل فإن هذا اصطكاك الأجرام العلوية ولا ينقض الطهارة
فأجاب بأن هذا اصطكاك ليس باصطكاك لأن الصنع هنا وجد من
الدرجة والاصطكاك وجود الفعل من الجانبين فيجاب عنه بأن الرمل
إذا تصافقا فإن الاصطكاك وجد فهذا وأمثاله يطرد في الأصول ولا
خلاف أنه ليس بعلة ولما يوجب الظن فدل على أن الطرد ليس بدليل على
صحة العلة ويدل عليه أن الحكم في الفروع إنما يثبت بالعلة إذا صح أنها علة من
الأصل وهنا إذا قيل لك لم جعلت ذلك علة في الفرع قال لأنها تعلق الحكم

بها في الاصل فثبت كونها علة في الفرع لثبوت الحكم بها في الاصل
واذا كان كذلك لم يجز ان يجعل الدليل على صحتها في الاصول ثبوتها في
الفروع فيكون دليل صحتها في الفروع ثبوتها في الاصل ودليل صحتها
في الاصل ثبوتها في الفروع وصار كشاهدين شهدا على الحاكم بحق فقال
الحاكم لا اعرفكما فاحضرا رجلين يزكيانهما فقال الحاكم لا
اعرف المزكيان ايضا فقالا يعرفنا الشاهدان الاولان فان ذلك
لا يجوز لان تزكية كل اثنين للاخرين لا تثبت حيث لم تثبت تزكيتهما
عند الحاكم بغيرهما من عرفة الحكم احتج بقوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فدل على ان ما ليس فيه اختلاف
فهو من عند الله والعلة اذا اطردت فهي متفقة لا اختلاف فيها
فوجب ان تكون من عند الله والجواب هو ان الاية تدل على ان ما
فيه اختلاف ليس من عند الله ونحن نقول بذلك لان الاختلاف في العلة
هو التناقض وذلك يمنع صحة العلة وليس في الاية اذا كان متفقا
يجب ان يكون من عند الله فلا حجة فيها احتج ايضا بان قال عدم الطرد
دليل على فسادها وهو النقض فوجب ان يكون وجود الطرد يدل على صحتها
والجواب ان وجوده شرط فعدمه يدل على عدم الصحة وهذا لا يدل
على ان وجوده يكفي في الدلالة على الصحة الا ترى ان كل واحد من وصفي
العلة شرط في صحة العلة بحيث اذا عدم فسدت العلة ثم وجوده لا
يكفي بل يحتاج الى الوصف الاخر وكذلك الطهارة شرط في صحة
الصلاة حتى اذا عدمت بطلت الصلاة ثم وجودها لا يوجب صحة الصلاة
بل مع الوجود لا بد من شرط اخر كدخول الوقت واستقبال القبلة وذلك

من شروط الصلاة وهذا الحكم تثبت صحته بالاجماع ثم لا يثبت فساده
بعدم الاجماع احتج ايضا بان قال اذا استمرت الاصول من انتقاض
فقد شهدت لها الاصول بالصحة فوجب ان يحكم بصحتها والجواب
ان العلة تجري معها البين بعلة وهذا القدر لا يكفي في الدليل على صحة العلة
الا ترى ان العلة لكون المحرك محركا تجري مع التحرك وتستمر
معه ثم لا يدل على انه علة في التحرك فلا يجوز ان يثبت بها حكم لمسألة
الشاهدين التي ذكرناها احتج ايضا بان قال اذا اطردت فقد
عدم ما يفسدها واذا عدم ما يوجب فسادها وجب ان يحكم بصحتها
لانه ليس بين الصحيح والفاسد قسم اخر والجواب انا لا نسلم
انها اذا اطردت فقد عدم ما يفسد وجواب اخر ان عدم ما يصححها دليل
على فسادها وعلى انا نقلب عليكم هذا فنقول ليس بين الصحيح والفاسد
قسم اخر فاذا عدم ما يصححها لا يبقى غير الفساد وجواب اخر ان هذا
يبطل برجل ادعى النبوة من غير دليل فانه لا يحكم بصحة نبوته من غير
معجزة دالة على ما يدعيه ولا يقال انه اذا عدم ما يوجب فساد دعواه
وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة دعواه بل يقال ان عدم المعجزة دليل
على فساد ما يدعيه كذلك في مسألتنا قال الامام رحمه الله
حضرت مجلس الصيمري واستدل بقياس فطولب بالدلالة على صحته
فقال الدليل على صحته كل دليل دل على صحة القياس وهذا غير سديد لان
الذي دل على صحة القياس اجماع الصحابة على انهم كانوا يعقلون ان الاحكام
علق عليها تلك الاقيسة صحيحة بل وقاف مدلولا على صحتها واذا عينت
اقيستهم لا يدل على صحة كل قياس يستدل به والدليل على صحة هذا انه اذا

اسند الخبر وطولب بصحته واثبات اسناده لا يجوز ان يقال الدليل
على اثباته كل دليل دل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الذي دل
على قبول خبر الواحد والعمل به اجماع الصحابة وكانوا يعملون باخبار
ثابتة عندهم من جهة الثقات وذلك لا يدل على ثبوت كل خبر يرويه
راو وكذلك ها هنا في القياس مثله وان شئت قلت الذي دل على
صحة القياس في التفصيل وانما يدل على القياس على الاجمال الا ترى انه
لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا يجوز ان يقال هذا في سنة الرسول
اذا ادعى سنة وقال هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وطولب بصحتها واثباتها
بل يحتاج ان يثبت كل سنة بطريقها واسنادها حتى يجوز له الاحتجاج
بها كذلك في مسئلتنا خبر معاذ يدل على صحة كل قياس وانما دل على
القياس في الجملة فوجب ان يكون كل قياس تقف صحته على اثباته بطريقه

باب بيان ما يفسد العلة

قال الامام رحمه الله قد ذكرت في الملخص ما يدل على
فساد العلة من خمسة عشر وجها واذكرها هنا ما تقتضيه هذا
التعليق بحيث يأتي على اكثر ما قلته هنا غير ان هناك القصد منع المستدل
من الاستدلال بالقياس فنذكر فيه ما يسقط الاحتجاج وان لم يدل
على فساد القياس وذلك كما نقول ان موجب العلة وانه طريق لاسقاط
حجة الخصم ومنعه من الاحتجاج به وليس بطريق لفساد حجته لانه لا يدل على فسادها
ولا يقدح فيها وانما نقول الا يلزمني هذا الدليل لاني قائل به ولهذا اذا قلنا ذلك في
الاخبار لا يكون قادحا في الخبر مثل ان نقول انا قائل بموجب هذا الخبر وبحمله

على وجه نقول به واما ها هنا فلا بد من ان يدل على فساد العلة وجملة
ذلك ان الذي يدل على فساد العلة من عشرة اوجه **احدها**
الا يكون على صحتها دليل ويدل على فسادها لانه قد ثبت ان العلة شرعية كما ان
الحكم شرعي وكما ان الحكم من غير دليل يدل على صحته لا يكون حكما شرعيا
فكذلك العلة اذا لم يدل الدليل على صحتها لا يكون علة شرعية **فصل والثاني**
ان ينصب علة في حكم ليس طريق اثباته القياس وذلك مثل ان يستدل بالقياس
في تقدير مدة الحيض والكثرة واكثر الطهر واكثر النفاس ولزومه الحمل فيقال له
هذا الحكم الذي عللت له طريقه الوجود ولا مجال للقياس فيه فلا يجوز
اثباته بالقياس ومن ذلك ايضا ان يستدل في فتح مكة انه كان صلحا او عنوة
بالقياس فيقال له ان طريق اثبات هذا الحكم النقل والسماع ولا مجال للقياس
فيه فالقياس فيه فاسد ومن ذلك ايضا اثبات الاسامي واللغات بالقياس
والمقدرات والكفارات على قول من يقول ان اثباتها بالقياس لا يجوز
فهذا وامثاله اذا استدل به المستدل بالقياس يكفي في افساده ان يقول
هذا لا يجوز اثباته بالقياس ولا يحتاج الى ان يشتغل باعتراض اخر فان
نازعه الخصم في شيء من ذلك وقال عندي يجوز اثبات هذه الاحكام
بالقياس ينقل الخصم في شيء الكلام معه الى الاصل الذي ادعاه ويبين
فساده فيكون الدليل على فساد ذلك الاصل دليلا على فساد القياس لانه
اذا ثبت ان هذا الحكم لا يوجد من القياس ثبت ان كل قياس نصب في
اثباته فهو باطل لان الاحكام تثبت بطرقها فاذا اخطأ الطريق كان ذلك
من ادل الدليل على فساد ما اورده ومثاله في العقليات مثال رجل يريد الشرق
فياخذ طريق الغرب فيعلم بذلك ان الطريق الذي اخذه لا يوصله قط الى

المطلوب بذلك هاهنا مثله **فصل والثالث** ان ينصب علة
انتزعها من اصل لا يجوز انتزاع العلة منه وذلك مثل ان تقيس على اصل غير
ثابت كاصل منسوخ فانه اذا انتزع منه العلة وثبت عليه فاسدة وانما
قلنا ذلك لان الفرع لا يثبت الا بالاصل فاذا لم يثبت الاصل لا يثبت
الفرع ومن ذلك ان يقيس على اصل الحكم فيه غير مسلم لانه اذا لم يسلم
الحكم في الاصل خرج عن ان يكون اصلا وصار ايضا فرعا مع النزاع والدعوى
والاصل كالشاهد فيجب ان يكون متفقا عليه ومن ذلك ان يقيس على
اصل ورد الشرع بتخصيصه ومنع من القياس عليه وذلك مثل قياس
اصحاب ابي حنيفة الامة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في انعقاد النكاح
بلفظ الهبة فيقال لهم هذا قياس فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد ورد الشرع بتخصيصه بذلك فقال خالصة لك من دون المؤمنين
والتخصيص يقتضي نفي المشاركة في الحكم المخصوص به فالحاق غيره به
ممنوع من جهة الشرع والقياس طريق لاثبات الاحكام ما لم يمنع
منه الشرع فاذا منع منه الشرع لم يكن صحيحا ولهذا اذا خالف النص
او الاجماع لا يلتفت اليه لان الشرع منع منه كذلك هاهنا **فصل والرابع**
ان يكون الوصف الذي جعله علة لا يجوز التعليل به وذلك مثل ان يجعل وصف
العلة اسم لقب او نفي صفة على قول من لا يجيز ذلك ومن ذلك قياس الشبه
على قول من لا يقول بقياس الشبه وانما كان كذلك لان الحكم تابع للعلة
فاذا كانت العلة غير مفيدة للحكم الذي علق عليها او لم يكن ثابتة لم يجز
اثبات الحكم بها ومن ذلك ايضا ان يعلل بوصف غير مسلم في الاصل او في
الفرع لانه اذا لم يسلم فقد منع ثبوته فاذا لم يثبت الوصف لم يصح دعوى الحكم

من جهته ومن ذلك ايضا ان يعلل بعلة في حكم وطريق تعليله غير ما علل به
وذلك مثل ان يقيس بعض اصحابنا في لفظ السراح والفراق صريحان في الطلاق
لانه لفظ ورد به القرآن والمراد به الفرقة من الازواج فيجب ان يكون
صريحا اصله لفظ الطلاق فيقول المخالف هذا الذي جعلته علة لا يجوز
ان تعلل به هذا الحكم لان معرفة هذا الحكم وكونه صريحا طريقه
العرف الشايع والاستعمال العام واصطلاح الناس عليه في لغاتهم
ومخاطباتهم وورود القرآن به لا يدل على هذا فلا يجوز اثبات الحكم به
فصل والخامس ان يشتد العلة غير مؤثرة في الحكم الذي علق
عليها وهو ان لا يعدم الحكم لعدمها في موضع من المواضع فيكون ذلك ايضا
دليلا على فسادها ومن اصحابنا من قال عدم التاثير لا يوجب فساد العلة
وهو طريقة من يذهب الى ان الطرد والجريان دليل على صحة العلة وقد
دللنا على فساد هذا القول وبينا وجه الخطا فلا نحتاج الى الاعادة
ومن اصحابنا من يقول التاثير دفع النقض وهذا خطا لان التاثير دليل
على تعلق الحكم بها في الشرع ودفع النقض عن مذهب المعلل لا يدل
على تعلق الحكم بهذه العلة في الشرع وانما يدل على تعلق الحكم بها
عنده وليس المطلوب علة المعلل وانما المطلوب علة الشرع فسقط
هذا الدليل وكان هذا الكلام وحقيقته يقتضي الى لو كان اول ذلك لا ننتقض
تعليلي ويطرد مذهبي فيصير الحكم دعوى بنقيض من هو الا على ابطال
مذهبك وايضا فانه اذا ابطل مذهبك لا يبطل الشرع وانما يبطل
مذهبك الذي اعتقدته مذهبا وعبارة اخرى في فساد هذا القول
هذا يدل على انك وضعت الدليل على حسب مذهبك والادلة لا توضع

على حسب المذاهب وانما المذاهب توضع على حسب الادلة لان الادلة
اصول والمذاهب فروع تتبع الاصول لان الاصول يتبع الفروع ومثال
هذا ان يقول في العدد في الاستنجا انه معتبر لانها عبادة تتعلق
بالاحجار لم يتقدمها معصية فاشترط فيها العدد اصله رمي الجمار
فنقول لم يتقدمها معصية لا تاثير له في الاصل ولا في الفرع لان رمي
الجمار لو تقدمته معصية كان العدد مستحقا فيه وكذلك الاستنجا
فاذا قيل له هذا لا تاثير له قال تاثيره دفع النقض لاني لو لم اذكر ذلك
لانتقضت العلة بالرجم فانها عبادة تتعلق بالاحجار والعدد فيها
غير معتبر لانه لو مات بحجر واحد اجزى ذلك ولم يجب التكرار وهذا
غاية في الفساد لان احدا لا يقول ان الرجم انما سقط فيه العدد لانه
تقدمه معصية بل العلة فيه ان القصد منه القتل فاذا حصل بدفعة
واحدة فقد حصل المقصود ولا معنى للرمي بعد ذلك فلم يكن بذكره في باب
الكسر الفرق بين الوصف المؤثر وغير المؤثر اذا ثبت هذا فقد
اختلف اصحابنا في موضع التاثير فقال بعضهم يجب ان يكون التاثير
ظاهرا في الاصل الذي قاس عليه ولا يجوز غيره واذا لم يظهر التاثير في
الاصل كانت علة باطلة وقال الخوزي يجب ان يوجد التاثير في اصل من
الاصول سوا في ذلك الاصل المقيس عليه وغيره وهو اختيار القاضي ابي
الطيب رحمه الله قال الامام رحمه الله وهو الصحيح عندي والدليل
على صحته ان العلة هو المعنى المقتضي للحكم ففي اي موضع اثرت علم
انها مقتضية للحكم وطريقة اخرى انه اذا ظهر تاثيرها في موضع من
المواضع علم انها مؤثرة في الاصل المقيس عليه وانها وجدت في الشرع

وانما لم يظهر تاثيرها في بعض المواضع لاجتماعها مع علة اخرى ومثال
ذلك ان يقول اصحابنا في الرجعة انها لا تصح بالفعل ممن يقدر على القول
لانه فعل ممن يقدر على القول فلا تصح به الرجعة اصله الضرب والتقبيل
القبلة بالشهوة والوطي فيقول الخصم قولك ممن يقدر على القول لا
تاثير له في الاصل فان الضرب لو كان ممن لا يقدر على القول وهو الاخرس
لم يصح به الرجعة فنقول تاثيره في اشارة الاخرس فانه لما كان فعلا
ممن لا يقدر على القول صحت به الرجعة واذا ظهر تاثيره في هذا الاصل
بان انه مؤثر في الشرع حيث وجد وانما لم يظهر تاثيره في الاصل
لاجتماعها مع علة اخرى وهذا يظهر في الشرعيات والعقليات
فاما نظيره في الشرعيات فهو ان المراة اذا كانت محرمة حايضا
حرم وطيها للحيض والاحرام ولا يظهر تاثير واحد منهما هاهنا لانه
ان زال الحيض قبل الاحرام فتحريم الوطي باق كما كان وان زال الاحرام
قبل الحيض فتحريم الوطي باق كما كان وبالاتفاق الحيض هاهنا مؤثر
والاحرام مؤثر ولا يمكنك ان تقول الحيض غير مؤثر اذا اجتمع مع
الاحرام لانه لو جاز ان يقال ان الحيض لا تاثير له لانه يزول وتحريم الوطي باق
لجاز ان يقال الاحرام لا تاثير له لانه يزول وتحريم الوطي باق لانه ليس
احدهما باولى من الاخر واذا بطل تاثيرهما فتحريم الوطي مع وجودهما
وجودهما يودي الى اثبات الحكم من غير علة وهذا ما لا طريق اليه
ولا يقوله قايل واذا ثبت هذا ثبت انه يجوز تعليق الحكم على وصف
ظهر تاثيره في موضع من المواضع وان لم يظهر تاثيره في غيره لاجتماعه
مع علة اخرى فان قيل الحيض قد ثبت تاثيره في تحريم الوطي

حال الانفراد وكذلك الاخراج فلهذا قضينا له بالتاثير في حال الاجتماع
بخلاف الضرب فانه لم يثبت تاثيره في حصول الرجعة في موضع
من المواضع قلنا الحيض ظهر تاثيره في تحريم الوطي في حال الانفراد
وكذلك الاخراج فاما في حال الاجتماع فلم يظهر فاذا جاز لكم ان تقضوا
لهما بالتاثير في حاله لا يظهر لهما تاثير لظهوره في بعض الاحوال فلم
لا يجوز لنا ان نقضي لعدم التقدير على القول بالتاثير في الضرب وان لم يظهر
لظهور تاثيره في اشياع الاخرس فان قيل هنا اجتمع الحيض مع علة
اخرى وهو الاخراج فلم يظهر تاثيره لاجتماعه مع هذه العلة فاي علة
هاهنا اجتمعت مع علة الاصل يجب ان تبين قلنا هذا باطل لان
غرضنا ان نبين ان تعليق الحكم على هذا الوصف جايز وان لم يظهر تاثيره في
الاصل وقد ثبت لنا ذلك بالمسالة التي ذكرناها فلا يلزمنا اكثر من بيان التاثير
في موضع واحد ليعلم انه صحيح ولا يلزمنا معرفة العلة التي اجتمعت مع علة
الاصل ومنعت ظهور التاثير وهذا كما نقول ان الاجماع حجة فمتى
ظفرنا بالاجماع اثبتنا الحكم به وان كنا نعلم انه لم ينعقد الا عن دليل
ولم نطلع على ذلك الدليل ولا يلزمنا اكثر من بيان الاجماع كذلك هاهنا اذا
ثبت ان ما لا يظهر تاثيره يجوز ان يسمى موثرا لوجود التاثير في بعض المواضع
ولا يلزمنا اكثر من بيان موضع يظهر فيه التاثير احتج المخالف بانه قال اذا لم
يظهر التاثير في الاصل فقد رددت الفرع الى الاصل بغير علته لانه يدل على
ان الاصل معلل بوصفين وانت تحتاج في اثبات الفرع الى ثلاثة اوصاف
وهذا ظاهر الفساد والجواب انا لا نقول انه اذا لم يظهر تاثيره في الاصل لم
يكن موثرا فيه بل نقول اذا ظهر تاثيره في موضع فهو موثر في الاصل

وان لم يوجد وانما لم يظهر في الاصل لاجتماعه مع علة اخرى وهذا له
مثال في الشرعيات كما ذكرناه ومثاله في العقليات ظاهر ايضا
وهو انه اذا لبس الفرو او الجبة فقيل له لم لبست ذلك فيقول لوجود
قشعريرة ثم داخله ذلك انا ما حتى برد الهوى وزالت القشعريرة
لا يقال لا تاثير لها في لبس الثياب لان ذلك امر ضروري وله تاثير في لبس
الثياب بدليل انه لو لم يكن هجوم البرد لكان الحكم يزول بزواله
وانما لم يظهر التاثير في ذلك الموضع لوجود علة اخرى كذلك هاهنا
احتج ايضا بان قال اذا ذكرت وصفين ولم يوثر احدهما في الاصل صار غير
الموثر حشوا في العلة وزيادة لا يحتاج اليها فيجب اسقاطه واذا
اسقطناه انتقضت العلة والجواب ان هذا كله يلزم على مذهب من
يقول ان هذا الوصف لا تاثير له في الاصل ونحن لا نقول ذلك بل نقول انه موثر
في الاصل بحيث وجد وانما لم يظهر تاثيره في الاصل لعلة اخرى
وقد بينا ذلك شرعا وعقلا فلا يحتاج الى اعادته ٥ فصل السادس
النقض وهو وجود العلة ولا حكم وذلك مثال ان يبتدي مسالة البيع
ونظيره في العقليات ان يكون له ابنان فيعطي احدهما عطية فيقال
له لم اعطيت فيقول لانه ابني فيقال هذا غير صحيح لان الاخر ايضا
ابنك ولم تعطه فيجب ان يكون عطيتك اياه لشي اخر فانه قال لانه
ابني هو بر والاخر عاق قلنا فكان يجب ان يقول لانه ابن بار فكان
عطيتك اياه هو من المعنيين فاذا اخللت باحدهما لم تكن مجيبا
عما سئلت عنه ومثل مثاله في هذا في الشرعيات لانه نقضا
علل الحكم وكانت علته منتقضة لا بد ان يكون قد اخل بشرط الا

نرى انه لو كان في مسألة النية قال طهارة بالماء فلم تفتقر الى النية كازالة
النجاسة لم ينتقض بشيء فبان بهذا انه بعض العلة واذا ثبت ما ذكرناه
فالنقض عندنا مفسد للعلة ويعلم به انها ليست بعلة وقال بعض
المتكلمين وبعض اصحاب مالك واصحاب ابي حنيفة يجوز تخصيص العلة
المستنبطة وتخصيصها ليس بنقض لها واذا قلنا ما معنى النقض
قالوا النقض هو كل ما يفسد العلة كفساد الاعتبار وفساد
الوضع وعدم التاثير فاما هذا فلا يسمى نقضا ولا هو مفسد للعلة
والدليل على صحة مذهبنا قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وجه الدليل انه جعل وجود الاختلاف دليلا
على انه ليس من عند الله ولانها وجدت مع الحكم الذي علقه عليها
ومع ضد ذلك الحكم فدل على انها علة مستنبطة فكان تخصيصها
نقضا لها كالعلل العقلية ۞ فان قيل لا يمتنع ان يكون نقضا
في العلل العقلية ولا يكون نقضا في العلل الشرعية الا ترى ان وجود
الحكم بغيرها نقض في العلل العقلية وليس ذلك بنقض في العلل الشرعية
لانه يجوز في العلل الشرعية ان يثبت الحكم بها وبغيرها كتحريم الوطء
بسبب الحيض والاحرام والصوم ومثل ذلك في العلل العقلية
نقض والجواب انما كان كذلك لان العقليات لا يجوز ان يكون
للحكم الواحد اكثر من علة واحدة وها هنا يجوز ان يكون له علتان فتخلف
احديهما الاخرى وهذا يصح لان القائل يجوز ان تخلف العلة فاما غير العلة
فلا يجوز ان تخلف العلة يدلك على صحة هذا ان دلائل العقل لا يجوز ان
يخلف بعضها بعضا ولكن لا يجوز ان يوجد من غير مدلول فكذلك

كالمعجزات فان قيل المعنى في العلل العقلية انها تقتضي الحكم بنفسها
فلم يجز وجودها غير موجبة لحكمها بخلاف مسألتنا فان علل الشرع
لا توجب الحكم بنفسها وانما توجبه بجعل صاحب الشرع
والذي يدل على ذلك ان علل العقل لم تزل موجبة قبل الشرع وبعده وعلل
الشرع كانت موجودة قبل ورود الشرع غير مقتضية للحكم واذا
جاز ان يوجب الحكم في زمان دون زمان جاز ان يوجب في محل دون محل ۞
والجواب انها وان كانت علل الشرع الا انها لما صارت علل وجب
ان يوجد عليها مقتضاها وتصير بمنزلة العلل العقلية في ان وجودها في
غير الحكم يوجب فسادها الا ترى ان دليل العقل غير موجب للاحكام
بنفسها لان الحكم يجوز ان يثبت بدليل اخر ثم لا يجوز ان يوجد من غير مدلول
ويدل عليه انه لو جاز وجود العلة من غير حكم لكان تعلق الحكم
بالعلة في الاصل لا يوجب تعلقه بها في الفرع الا بدليل مستانف لجواز
ان يكون مخصوصا واذا افتقر ذلك الى دليل خرج عن ان يكون علة وهذا
يلزم عليه العموم فانه ما من شيء يتناوله العموم الا ويجوز ان يكون مخصوصا
ثم ما تناوله لا يقف على دليل مستانف ويدل عليه انه اذا ذكر علة
ثم وجد ما يخصها دل على انه لم يذكر الدلالة على الوجه الذي تعلق الحكم
عليها في الشرع ومتى لم يذكر دليل الحكم على الصفة التي علق الحكم
عليها في الشرع لم يجب العمل بها لانه لم يذكر دليل الحكم فلا يثبت به المدلول
ومثال ذلك انه اذا قال مكيل يجري فيه التفاضل كالبر لا يكون ذلك علة
الشرع لان الشرع علق الحكم على المكيل والجنس بدليل ان الحنطة والشعير مكيلان
ولا يجري التفاضل في بيع احدهما بالاخر ويدل عليه ان القول بموجب العلة يؤدي

الى تكافؤ الادلة وهو ان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه
اذا وجدت العلة في اصلين يقتضي التحليل في احدهما دون الاخر لم ينفصل من
علق التحليل عليها في الفرع اعتبارا باحد الاصلين ممن علق عليها التحريم
في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ومثال ذلك ان
يقول الحنفي في اعتبار النية في الوضوء طهارة فلم تفتقر الى نية كازالة النجاسة
فيقال له هذا يبطل بالتيمم فيقول ذاك مخصوص فيقول له الخصم انا نعكس
فاقول طهارة فاعتبر فيها النية كالتيمم فاذا قيل له يبطل بازالة النجاسة يقول ذاك
مخصوص فقد تساوى الدليلان وتكافئا وتكافؤ الادلة لا يجوز

احتج المخالف بان الامارة شرعية فلا يكون تخصيصها افسادا لها كالعموم او
يجوز تخصيصها قياسا على العموم والجواب ان ما يقتضيه العموم من جهة
انه قول صاحب الشرع لا من جهة الدلالة والاستنباط فاذا اختص في موضع بقي
الباقي على ظاهره ويلزمنا قوله لان الدليل على صحته كونه كلام صاحب الشرع
وبدخول التخصيص لم يزل هذا المعنى بخلاف مسئلتنا فان كلام المعلل ليس
بدليل في نفسه وانما يصير دليلا بوجوب دلالته على الحكم فاذا دخله التخصيص
فقد سقطت دلالته وعلمنا انه لم يستوف الدلالة على الوجه الذي علق
الحكم عليها في الشرع فافترقا وجواب اخر صاحب الشرع لا يطلق اللفظ
العام الا وقد دل على ما يوجب تخصيصه اما في خبر اخر او في انه من الخطاب او في
القياس فان جمعنا بين الخاص والعام وبنينا احدهما على الاخر فقد ظفرنا بدلالة
الشرع وتعلقنا بظاهره ولان المتفرق من كلام صاحب الشرع مجموع في
حال الاستعمال كالكلمة الواحدة وليس كذلك المجتهد اذا اطلق العلة فانه يدعي
ان ثبوت هذا الحكم بهذه العلة فان هذا جميع العلة فاذا وجدناها ناقصها فقد

اخل بما يقتضي ثبوت الحكم عليه ولعل الوصف المتروك يمنع دخول
الفرع فيما اطلق من العلة ومثال ذلك ان قوله اقتلوا المشركين الا من بذل
الجزية بدليل قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون لجمع بين الخاص
والعام في حملهما كالمنطوق بهما في حالة واحدة وهكذا حكم سائر العمومات
التي دخلها التخصيص فنظيره من مسئلتنا ان يذكر المجتهد العلة بجميع
اوصافها ومثال مسئلتنا من العموم ان يذكر صاحب الشرع لفظا ما يفتقر
الى البيان والوقت وقت الحاجة ولا يبين فافترقا احتج ايضا بان قال علة
شرعية فجاز تخصيصها كالعلة المنصوص عليها والجواب ان من اصحابنا
من قال لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها ومتى وجدناها مع عدم الحكم
علمنا انها نقص العلة عن ان اطلاقها لا يجوز لان صاحب الشرع قد قامت
الدلالة انه لا يدخل التناقض في كلامه فاذا اطلق الوصف وعلق عليه
الحكم علمنا انه اراد منع ما يقتضي التخصيص بخلاف مسئلتنا فانه يجوز عليه
التناقض فاذا اطلق لفظا ودخله التخصيص علمنا انه لم يستوف دلالة
الحكم ومن اصحابنا من قال العلة المنصوص عليها يجوز ان يدخلها التخصيص
وفرق بينها وبين العلة المستنبطة بما ذكرناه من العموم الجواب الثاني

احتج ايضا بان قال العلة الشرعية لا توجب الحكم لنفسها فانها كانت موجودة
قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة للحكم وانما هي امارة على الحكم بجعل جاعل
ونصب ناصب واذا ثبت انها صارت علة بجعل جاعل جاز ان يجعلها
علة للحكم في عين دون عين كما جاز ان يجعلها علة في زمان دون زمان والجواب
ان هذا هو الحجة عليكم لانها اذا صارت امارة بجعل جاعل وجب تعليق الحكم
عليها على الوجه الذي جعله الجاعل امارة على الحكم ومتى اخللنا بوصف

من الاوصاف لمرتان بما جعله صاحب الشرع امارة على الحكم فوجب
ان لا يصح **وجواب** لخرانه اذا كان تعلق الحكم بالعلل الشرعية
لقصد قاصد وهو صاحب الشرع وقد وجدناه يعم تارة ويخص اخرى
لم يمتنع ان يكون موضع الخلاف مخصوصا من العلة ولا يجوز تعلق الحكم
على الاطلاق ه **احتج** ايضا بان قال اذا جاز ان يتصل بالمعنى ما يمنع النقض جاز
ان يتاخره كبيان من العبادة فانه لا يحتاج الى ذكره حال وجوب العبادة
بل يجوز ان يتاخر من حال الايجاب كذلك في مسئلتنا مثله **والجواب** ان
بيان وقت العبادة انما يراد لاسقاط الحكم الذي يتناوله اللفظ المطلوب ولا
حاجة الى بيانه حال الايجاب وليس كذلك الوصف المضموم الى الوصف
لان كل واحد منهما شرط في ايجاب الحكم فلا يجوز ان يتاخر عنه **واحتج** ايضا
بان قال اذا جاز وجود الحكم من غير علة جاز وجود العلة من غير حكم الا ترى
ان العلل العقلية لما لم يجز فيها وجود العلة من غير حكم لم يجز وجود الحكم
بغير العلة **والجواب** ان وجود الحكم من غير هذه العلة لا يمنع ان يكون
ما ذكره علة في الموضع الذي جعله علة ووجود العلة من غير حكم يمنع
ان يكون ما ذكره علة للحكم حتى يضيف اليه وصفا اخر **وجواب اخر** ان
وجود الحكم من غير العلة يدل على ان للحكم علة اخرى وثبوت العلة لا يمنع
ثبوت علة اخرى لان العلل تختلف في اثبات الحكم فاما وجود العلة من غير
حكم يدل على ان ما ذكره بعض العلة لا تختلف جميعها في اثبات الحكم فافترقا

فصل اذا ثبت ما ذكرناه من افساد العلة بالنقض فالنقض لا يدفع الا بلفظ
يتضمنه العلة فاما التسوية بين الاصل والفرع فليس بطريق لدفع النقض بل هو
تاكيد له وتقوية باضافة نقض اخر اليه وقال اصحاب ابي حنيفة يجوز دفع النقض

بالتسوية بين الفرع والاصل سوا كان حكم العلة مصرحا به او غير مصرح
به ومن اصحابنا من قال ان كان حكم العلة مصرحا به لا يجوز وان كان غير مصرح
به مثل ان يقول فاشبه جاز ومثال ذلك ان يقول الحنفي المطلقة البائن انه
تجب عليها الاحداد وعندنا لا تجب في احد القولين فيقول معتدة باين
فلزمها الاحداد كالمتوفى عنها زوجها فيقول الشافعي هذا باطل بالذمية
فانها معتدة باين ولا يلزمها الاحداد فيقول الحنفي ليس هذا النقض لاني
اسوي بين الاصل والفرع في الذمية فانها لا يلزمها الاحداد سوا كانت
باينا بالطلاق او كانت متوفا عنها زوجها والقايل الاخر من اصحابنا
يقول ان قال معتدة باين فاشبه المتوفى عنها زوجها كان ذلك دفعا وان قال
معتدة باين فلزمها الاحداد كالمتوفى عنها لم يكن ذلك دفعا والجميع غلط **والدليل**
على صحة مذهبنا ان نعول النقض وجود العلة ولا حكم وقد وجد ذلك
من غير انفكاك ومساواة الفرع الاصل في ذلك لا يمنع ان يكون ذلك موجودا
فوجب ان يكون نقضا صحيحا ويدل عليه ان التسوية بين الاصل والفرع في
ذلك تاكيد له وزيادة نقض اخر لانا نقول يبطل بالمعتدة اذا كانت مطلقة
فيقول الحنفي واذا كانت متوفى عنها ايضا لم يلزمها الاحداد فيقول ويبطل
بذلك ايضا فلا يجوز ذلك دفعا للنقض ومثال ذلك في العقليات ان يقدح
رجل في رجل بالفسق فيقول الاخر هذا غير صحيح لان اباه ايضا كان بهذه الصفة
فلا يكون ذلك دفعا لقدحه ويدل عليه انما افسد العلة اذا لم يساوي الاصل
فيه الفرع افسدها كالممانعة وعدم التاثير هذه طريقة ذكرها الامام
رحمه الله **احتج** المخالف بان قال وجود العلة ولا حكم ليس بمفسد عندنا للعلة
الا في القدر الذي التزمنا الاحتراز عنه وما وراء ذلك يبقى على حكم الاصل

في جواز التخصيص بمعنى لا تسمية العلة **والجواب** انا قد دللنا على فساد
هذا الاصل فان سلمتم والا نقلنا الكلام اليه **وجواب** اخر وان كان من قبلكم
بالقول الاول لم يدخلهم معناي اعتبار الطرد والتزمتم الفساد بالنقض ولهذا
يحترزون عن النقض باوصاف تدفع النقض كما يحترز من ولهذا ملت في هذه
العلة معتبرة بان يحترزوا عن الرجعية **احتج** ايضا بان قال قصد المعلل التشبيه
بين الفرع والاصل واجرا احدهما مجرى الاخر وقد تثبت شبه بين الاصل والفرع فيما
الزمت فلا يلزمني نقض اخر **والجواب** انا لا نسلم بل القصد اثبات الحكم بالعلة
التي ادعى انها علة وقد وجدت العلة من غير حكم فبطل ما قالوه **وجواب اخر**
انه ان كان حكم علتك التشويه بين الاصل والفرع كنت محتاجا الى اصل
اخر لان ذلك علة ما ذكرناه وهذا افسد من الاول واما الدليل على فساد
قول الاخر ان نفي الافتراق بين الحكم المصرح به وبين ما لم يصرح به لان العايع
قوله فاشبه معناه في الحكم الذي وقع السؤال عنه وانما اشتغل بالفرق القائم
بينهما عن التصريح بالذكر لهذا الوجه كذلك العبير ساله عن ذلك الحكم المتنع
له وكان محملا واذا ثبت ما ذكرناه فالحكم المصرح به لا يدفع النقض فيه
بالتشويه فكذلك اذا كان بلفظ التشبيه مثله ويدل عليه انك اذا قلت
معقود بابن فاشبهت المتوفى عنها وكان قصدك التشبيه بالمتوفى عنها صار ذلك
جميع حكم العلة فاحتجت الى اصل تقيس عليه والا فنفي العلة بلا اصل وهذا
افسد من الاول **احتج** بان قال النقض وجود العلة ولا حكم وذلك لم يوجد لان حكم
علتي تشبيه الفرع بالاصل فقد ثبتت المشابهة بينهما في مسئلة الخلاف وفي
مسئلة النقض فلا يلزمني النقض **والجواب** انه اذا كان حكم علتك ما ذكرت احتجت
الى اصل اخر لانه تصير جميع ذلك حكما ولانه وان كان لفظ الحكم التشبيه

الا ان معناه الحكم المسئول عنه فيصير كالمصرح به **فصل** والنقض يجب ان
يكون واردا على اللفظ والمعنى فاما اذا كان واردا على المعنى دون اللفظ
فذاك لا يسمى نقضا وانما يقال له كسر ونحن نتكلم عليه وان كان
واردا على اللفظ دون المعنى مثل ان يقول الكافر فيلزم عليه الكافر
بمعنى الاكفار لانه يكفر الزرع في الارض فيقال له لا يلزم النقض مثل هذا
لانه قد وجد فيه اللفظ دون المعنى لانا نريد بالكافر هو الذي يكفر بالله
واياته ورسله **فصل** فاما وجود معنى العلة ولا حكم وهو الذي تسميه
المتفقهه كسرا وهو نقض من طريق المعنى قال الامام رحمه الله وتشتبه
هذا على المتفقهه لفساد الاعتبار والمطالبة باجرا العلة في المعلول
وجملة ذلك ان الكسر ما كان متوجها على الاوصاف التي جلب
العلة وذلك مثل ان يقول الشافعي مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال
العقد فاشبه اذا قال بعتك ثوبا فيقول الحنفي هذا ينكسر بالمنكوحة فانها
منكوحة مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد فهذا وامثاله ما يرد على
نفس العلة يسمى كسرا ويسمى نقضا من طريق المعنى واما فساد الاعتبار
فهو بيان الفرق بين الفرع والاصل وبيان المخالفة بينهما وذلك مثل ان يقول ان
هذه العلة فرق بين جهالة الصفة وبين جهالة العين بدليل النكاح فانه لو
قال زوجتك بنتي فلانة صح وان كانت مجهولة الصفة ولو قال زوجتك بنتا
لم يصح فهذا وان كان في الحقيقة كسرا من حيث انه فساد لعلته بالنكاح
الا انه اذا اورده هذا الايراد لا يقال له كسر وانما يقال له فساد الاعتبار
ومثال ذلك ايضا ان يقول في الزكاة في مال الصبي حر مسلم فجاز ان يجب الزكاة في
ماله كالبالغ فيقال له فرق بين الصغير والكبير بدليل الحج فانه لا يجب على الصغير

فيجب على الكبير وكذلك الصوم والصلاة أو نقول لا يجوز اعتبار الصغير بالكبير
في وجوب الزكاة كما لا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر في الحج والصلاة والصوم
فهذا وما أشبهه يسمى فساد الاعتبار ولا يسمى كسرا وأما المطالبة بإجراء
العلة في المعلول فهو مثل أن يستدل الشافعي في إيجاب الزكاة على الصبي
بأنه حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة في ماله كالبالغ فيقال له لا يمتنع أن يكون
حرا مسلما ولا تجب الزكاة في ماله كما لا يجب عليه الصوم والصلاة والحج
فهذا ليس بكسر وإنما هو إجراء العلة في المعلول لأنه يقول لو جاز أن تجعل الحرية
والإسلام علة في إيجاب الزكاة في ماله لجاز أن تجعله علة لإيجاب الحج في ماله
ولما بطل هذا هناك دل على أنه لا يجوز أن يكون علة هاهنا فهذا وما أشبهه
لا يسمى كسرا ولا فساد اعتبار وإنما يقال له المطالبة بإجراء العلة
في المعلول وجملة ذلك أن ما كان متوجها على العلة فهو كسر وما كان
متوجها على الأصل يقال له فساد الاعتبار وما كان متوجها على الحكم
يقال له إجراء العلة في المعلول هـ فإذا ثبت ما ذكرناه فالشرط الرابع
وهو طريق لإفساد العلة إذا وجد بشروطه ومن أصحابنا من قال الكسر
ليس بسؤال يقدح في العلة ولا يلزم الجواب عنه وهذا غلط والدليل على
صحة مذهبنا أن مثل هذا وجد في الأخبار فإنه روي أنه صلى الله عليه وسلم دعي
إلى دار قوم فأجاب ودعي إلى دار آخرين فلم يجب فقيل له يا رسول الله دعاك
فلان فأجبت ودعاك فلان فلم تجب فقال في دار فلان كلبا فقالوا
وفي دار فلان هرة فقال الهرة سبع ويروى الهرة ليست بنجسة وجه
الدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن امتناعه للإجابة إلى دار فلان علل بأني إنما
لم أجب لأن في داره كلبا فأوردوا على تعليله كسرا فقالوا وفي دار فلان الهرة

وقد أجبت فلم يشكل عليهم ذلك ولم ينقل أن الهرة من الكلب بل قبل ما
قالوا من حيث أوردوا على الكلب الهرة وهي في معناه وأجاب بالفرق فقال
الهرة ليست بنجسة فبين بهذا أن امتناعه هناك لنجاسة الكلب
ولا يوجد ذلك في الهرة فدل على أن الكسر صحيح وهذا صحيح لأن الصحابة
رضي الله عنهم كانوا يناظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن
العلل طلبا لبيان الشرع ومن هاهنا أن أكثر الشرعيات ويدل عليه
أن أكثر الاعتماد في العلل على المعاني دون الألفاظ وأسماء الألفاظ كالظروف
والأوعية للمعاني وكالآلة لها فإذا كان وجود العلة لفظا ولا حكم
نقضا مفسدا للعلة ومانعا من صحتها فوجود معناها من غير حكم
أولى أن يكون مفسدا لها ويدل على صحة مذهبنا أن العلل الشرعية فرع
على العلل العقلية والعقلية أصل لها ثم وجود المعاني خالية عن الأحكام
يكون مفسدة للعلل العقلية فوجودها في العلل الشرعية على هذه
الصفة يجب أن يكون مفسدا لها وهذا صحيح لأنهم يمنعون العلم عن
الإرادة وهذا الذي من طريق المعنى لا محالة فدل على ما ذكرناه احتج
المخالف بأن قال العلل شرعية فهو إذا قال امسح بعضه لا يجوز أن يلزم
عليه المنكوحة لا يستحيل أن يكون لله تعالى حكم في البيع مع الجهالة
والبدل وله ذلك الحكم في النكاح مع الجهالة ولهذا لو كان هذا من كلام صاحب
الشرع لم يعترض حكم النكاح من البيع بل نقول إن قوله لا نكاح إلا
بولي وما سوى ذلك من الأخبار الواردة في النكاح موضوعة للنكاح
فيتعرف منها حكم النكاح وحكم البيع يعرف من موضع آخر كذلك في مسألتنا
مثله قال وهذا صحيح لأنك تجعل فساد هذا الوصف في النكاح دليلا

على فساده في البيع ويقول لما كانت الجهالة لا تمنع صحة النكاح كذلك هاهنا
مثله وهذا غير صحيح لأن النكاح ليس في حكم علتي ولا في وصفه وإنما هو
أصل يجوز له طرد وآخر **والجواب** أنه لو جاز أن يقال هذا في رد الكسر ويجعل
طريقا لفساده لجاز أن يجعل طريقا لفساد القياس من أصله بأن يقال إن القياس لا
يصح لأن الأحكام شرعية ويجوز أن يكون الله تعالى حكم في الأصل دون الفرع فلا
يجوز أن يثبت الحكم في الفرع لثبوته في الأصل ولما بطل أن يقال هذا في رد القياس
وإفساده بطل أن يقال هذا في رد الكسر وإفساده وهذا صحيح لأن نفاة
من رد القياس ونفوه جعلوا هذا معتمدهم ونحن أجبنا عنه بما أجبنا فلا يجوز
أن يرد على نفاة القياس هذا الطريق ثم نجعله طريقا لفساد الكسر
فإن قيل هذا لا يلزمنا لأنا نجمع بين الأصل والفرع بعلة رابطة للفرع
بالأصل وأوصاف مؤثرة وأنت في الكسر لا تجعل ذلك علة تدعي أنه غير صحيح
في هذا الموضع كما أنه غير صحيح في الموضع الفلاني **والجواب** أنه لا فرق بين الموضعين
لأنه كما لا بد من معنى نعول عليه هنا في الجمع بين الفرع والأصل فكذلك في مسئلتنا
نحن لا نلزم على العلة إلا في معناها فأما إذا لم يكن في معناها فلا نسميه كسرا
كما أنه إذا لم يكن الجامع بين الفرع والأصل صحيحا لا نسميه علة وكما
تدل على صحة المعنى الجامع بين الفرع والأصل نحن أيضا ندل على صحة المعنى الجامع
بين موضع الخلاف وبين مسئلة الكسر ومثال ذلك أنا نقول في هذه العلة
إن النكاح كالبيع حقيقة وحكما أما الحقيقة فلأن المقصود من كل
واحد منهما صفات المعقود عليه من الجنس والملاحة والجمال والطول والعرض
والدين والكياسة وغير ذلك من الصفات التي يختلف العوض باختلافها ويزيد
العوض بزيادتها وينقص بنقصانها هذا مما لا إنكار فيه وأما من جهة الحكم

فلأن ما به الجهالة فيه كتأثيرها في البيع ألا ترى أن جهالة العوض تبطله كما
تبطل البيع فبان بهذا أن النكاح في معنى البيع حقيقة وحكما ثم الجهالة
لا تمنع صحة العقد وكذلك جهالة البيع ويخالف ما ذكره من قول صاحب
الشرع فإن الحجة في قول صاحب الشرع حمله على ما يقتضيه اللفظ ولفظ البيع
لا يتعاطى النكاح ولا يجوز أن يتعدى حكم النكاح من لفظ البيع
بخلاف مسئلتنا فإن فرع المعلل ليس بحجة وإنما الحجة في المعنى الذي استنبط
وعلق الحكم عليه فإذا لم يسلم له ذلك المعنى لوجود المناقضة بينه وبين
أمثاله لم يكن صحيحا ولم يجز تعليق الحكم عليه **فصل** إذا ثبت ما
ذكرناه من الكسر وأنه سؤال صحيح فهو على ضربين أحدهما إبدال وصف
بوصف في معناه والثاني إسقاط وصف فأما الضرب الأول فهو أن
يبدل الوصف بوصف آخر فيجوز ذلك بشرط أن يكون الوصف الذي يأتي به
في معنى الوصف الذي ذكره المعلل وذلك مثل أن يقول المستدل مبيع مجهول
الصفة فيقول لا يمتنع أن يكون مجهول الصفة ثم يصح كما أنها منكوحة
مجهولة الصفة ثم يجوز نكاحها وكما يقول المستدل طهارة تراد
للصلاة فلم تصح بغير الماء كالوضوء فيلزم عليه الاستنجاء والدباغ فإذا وجد
هذا الشرط الذي ذكرناه يكون من الإلزام عليه الكلام فأما إذا لم يكن
في معنى العلة فلا يكون صحيحا ولا يلزم الكلام عليه ولا نسميه كسرا
وذلك مثل أن يقول المستدل مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد
فأشبه إذا قال بعتك ثوبا فيقول الخصم ينكسر هذا بالموصى به فإنه مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد وتصح الوصية به فهذا وأمثاله كسر لا يلزم الكلام
عليه وذلك أن هذا لا يتوجه على لفظ العلة ولا على معناها لأن الوصية

لبيت ينظر للبيع من باب الجهالة ولا في معناها الا ترى ان شيا من
الجهالات لا يمنع صحة الوصية وهو ان يقول اوصيت لك بثوب او
بشيء او بجزء جاز ومثل هذا لا يصح في البيع وليس هذا كالقسم الذي قبله
لانه اذا الزم النكاح على البيع فقد الزم على العلة ما هو في معناها في
الحكم المتنازع فيه وهو الجهالة الا ترى ان الجهالة العين تفسد
النكاح كما تفسد البيع **وجواب** اخر لقول الوصية هي اخص
علل فانه يستوي فيها جهالة العين وجهالة الصفة فلم يكن مستحسنا
مثله وهذا ايضا من الدليل على فساده لانه نقص القسد عليه فصار
موكدا للعلة ودليلا عليه **قال الامام** رحمه الله ومثال
النقض في العقليات ان يكون للرجل ابنان فيعطي احدهما فيقال له لم
اعطيته فيقول لانه ابني فيقال له ينتقض بالابن الاخر فانه ابنك ولم تعطه فهذا
نقض وارد على اللفظ والمعنى واما مثال الكسر ان يكون له ابن ابن فيعطي ابنه
شيا فيقال له لم اعطيته فيقول لانه ابني فيقال له ينكسر بابن ابنك فيلزمه
في معنى الابن ولم تعطه شيا فهذا صحيح لان ابن الابن بمنزلة الابن في باب
الولايات والنفقات والميراث وحرمة المصاهرة وغير ذلك من الاحكام
فاما الكسر الفاسد فهو ان يقال له ينتقض بغلام الاجنبي فانك لم تعطه
فكما ان هذا يستقبح في المعقولات والعرف فساده لكل احد فالكسر
الفاسد ايضا في الشرعيات بمنزلته وانما لم يظهر فساده لكل احد
لخفايه واما عند المحقق فمنزلته بمنزلة ذلك **والضرب الثاني**
وهو اسقاط وصف من اوصاف العلة وهذا ينظر فيه فان كان من اوصاف العلة
موثرة في الشريعة مدلولا على صحتها بالبراهين الشرعية لم يجز اسقاطها

وذلك مثل ان يقول المستدل مطعوم جنس محرم فيه الربا فيقول الخصم
ينكسر هذا بالحنطة مع الشعير فانه مطعوم ومع ذلك لا يحرم فيه الربا
وهذا الكسر باطل لانه اسقط وصفا موثرا في الشريعة وهو الجنس
وعلامته انه موثر في الشريعة قوله صلى الله عليه وسلم وان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شيتم وهكذا لو استدل بانه سرق نصابا من حرز مثله
لا شبهة له فيه ولا يجوز ان يقع ينكسر بمن سرق دون النصاب
لان النصاب وصف موثر في الشريعة مدلول على صحته بالاخبار
الصحيحة مثل قوله القطع في ربع دينار وما اشبه ذلك من الاوصاف
الموثرة ومعنى قولنا الموثرة ان يدل الدليل على صحتها فلا يجوز اسقاطها وان
كانت اوصافها غير موثرة صح اسقاطها وهذا على ضربين ضرب
لا تاثير له على اصل العلة والشافي ... وانما ذكر للاحتراز ودفع النقض
وذلك مثل ان يقول في اعتبار العدد في الاستنجا انها عبادة تتعلق
بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد قياسا على رمي الجمار
فيقول له الخصم هذا ينكسر بالرجم فانها عبادة تتعلق بالاحجار ثم لا
يعتبر فيها العدد فيسقط قوله لم يتقدمها معصية فان قال انما قلت
لم يتقدمها معصية قلنا قد قلت ذلك لكن هو وصف لا تاثير له
لان احدا لا يقول ان الرجم سقط اعتبار العدد فيه لانه قد تقدمه
معصية وانما يقال سقط فيه اعتبار العدد لان القصد اتلاف الروح
وذلك لا يقف على عدد فان حصل برمية واحدة فقد حصل المقصود
فلا معنى لتكرار الرمي وان لم يحصل منه برمية كرر الى ان يحصل
المقصود واذا كان وصفا لا يعتقد صحته ولا ما ... لا دال عليه

نطق ولا اهلية وكان وجوده كعدمه قال الامام رحمه الله
ومن هاهنا قال بعض اهل النظر ان الكسر سؤال مركب من سؤالين
من النقض وعدم التاثير الا ترى ان النوبة الثانية تفرد عدم التاثير
والاول النقض لانه اذا اسقط الوصف الذي لا تاثير له فقال الخصم
انا قلت لم تتعدم معصية محتاج الى ان يبين ان هذا وصف لا حرمة
له ولا تاثير في الشرع ويذكر ما يدل على بيان عدم التاثير ثم يقول
النقض بالاحرام صحيح ليطالبه بالجواب فيصير تقدير الكلام عند
التخفيف ان قولك لم تتعدم معصية لا تاثير له فوجب اسقاطه
وان اسقطناه انتقض بالاحرام قال الامام رحمه الله وهذا ايضا
دليل على صحة الكسر لانا نقول ايراده يؤدي الى الكشف عن تاثيرات
العلل واقامة الدليل على صحتها لان المعترض يدعي انه لا تاثير له فاسقطه
والمعلل يحتاج ان يبين ان هذا مؤثر وان ما ذكرته لا يلزم وما بان به صحة
العلة وفسادها لا يعد سؤالا الا ما يشترك المطالبة بصحة العلة وعدم التاثير
لما كان سؤالا فيه الكشف عن تاثير العلة وصحتها لم يكن باطلا فكذلك هذا
مثله والضرب الثاني ان يكون متنازعا في تاثيره فيدعي المعترض
انه لا تاثير له ويسقطه ويلزم الكسر ويدعي المعلل انه وصف مؤثر
فلا يجوز اسقاطه وان الكسر غير لازم وذلك مثل ان يقول الحنفي في مسألة
النية في الوضوء طهارة هي اصل فلم تفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقول له
الخصم ينكسر بالتيمم فانها طهارة ومع ذلك فانها تفتقر الى النية فيقول
في الجواب هذا الكسر لا يلزم لانك اسقطت وصفا من اوصاف علتي فيقول
الشافعي قولك اصل لا تاثير له لان الاصول والابدال في باب النية سواء والدليل

على ذلك الكفارات فانها لما افتقرت الى النية لم يفترق الحكم بين اصولها
وابدالها والعدد لما لم يفتقر الى النية لم يفترق الحكم بين اصولها وابدالها
واذا لم يكن له تاثير لم يكن له حرمة وجاز اسقاطه فيقول بل له تاثير لان
الاصول والابدال في النية تختلف بدليل ان جلده الصيد مع جزاء الصيد
فان جلده الصيد لما كان اصلا لم يفتقر الى النية وجزاء الصيد لما كان
بدلا افتقر الى النية وهكذا المبيت بمزدلفة وهكذا صريح الطلاق لما
كان اصلا لم يفتقر الى النية والكنايات لما كانت بدلا افتقرت
الى النية ونحن نجيب عما ذكروه ونبين ان كونه اصلا لا تاثير له فهذا
النوع اقرب من الاول لانه لم يظهر له التاثير في الشرع بالاتفاق وانما
هو متنازع فيه قال الامام رحمه الله واذا اردت ان تعرف الوصف
المؤثر مما ليس بمؤثر فالعلامة في ذلك ان تسقط الحكم الذي ركبت على
الوصف فان احتجت في اسقاط الحكم الى نفي ذلك الوصف وحده او
مع شيء اخر في موضع من المواضع علمت ان وجوده يؤثر في ايجاب ذلك
الحكم ومثال ذلك انه اذا قيل لك قولك مطعوم جنس هل هو مؤثر
فتقول له نعم فاذا قيل وما علامة ذلك فقل لاني اذا اردت ان انفي
الربا لا بد من نفي الطعم فاقول القطن والحديد لا ربا فيه لانه ليس
بمطعوم وهكذا اذا قيل لك الحيض هل له تاثير في تحريم الوطء فقل نعم
فاذا قيل ما علامة ذلك فقل لانه اذا نفيت تحريم الوطء لا بد من نفي
الحيض فنقول هذه المرأة مباحة الوطء لانها ليست بحائض ولا محرمة
ولا صائمة ولا اجنبية ولا رجعية فبقي الحيض في جملة ما ينفى وعلى هذا
ابدا اذا طولبت بالتاثير فقلت تاثيره في الموضع الفلاني فاردت ان تعرف

ان ذلك صحيح ام لا فينظر فان كان الحكم في الموضع بين التاثير ثبت لذلك
الوصف وحده او به مع وصف اخر فذلك صحيح ومثاله انك اذا قلت
في الرجعة انها لا تصح بالفعل مع القدرة على القول لانه فعل ممن يقدر على
القول فلا تصح به الرجعة كالضرب فيقال له لا تاثير لقولك مع القدرة
في الاصل فان الضرب لو كان ممن لا يقدر على القول لا تصح به الرجعة فيقال
تاثيره في اشارة الاخرس هذا بيان صحيح لان عدم القدرة هناك هي التي
اقامت الفعل مقام القول بلا خلاف ومثل ان يقول في الحديد والحجر لانه ليس
بمطعوم ولا من جنس الاثمان فلا يحرم فيه الربا كالثياب فيقال لا تاثير
لقولك غير مطعوم فان الحنطة والشعير مطعومات ولا يحرم
الربا في بيع احدهما بالاخر فيقول تاثيره في بيع الحنطة بالحنطة وانه
لما كان مطعوما حرم فيه الربا فهذا ايضا بيان صحيح للتاثير الا ترى
انك اذا اثبت تحريم الربا لاجل الطعم وان احتجت الى وصف
اخر وهو الجنس فاما اذا قال عبادة تتعلق بالاحجار لم تتقدمها معصية
فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار فيقال له لا تاثير لقولك لم تتقدمها معصية
فان في الجمار لو تقدمتها معصية لافتقر الى العدد فكذلك الاستنجاء
فان قال تاثيره في الرجم فانه لما تقدمته معصية لم يفتقر الى العدد وهذا
ليس بصحيح لانه بيان لموضع الاحتراز لا لموضع التاثير الا ترى انك
اذا عللت بسقوط العدد في الرجم لا تحتاج الى ان تقول لانه تقدمته
معصية فبان بهذا انه ليس ببيان للتاثير **فصل** اذا ثبت ما ذكرناه
من حد النقض والكسر فالجواب عن الجميع على طريق واحد **قال الامام**
رحمه الله وهذا الذي يقوله المتفقهة ان الفرق بعد النقض لا يقبل وانه

يقبل بعد الكسر غير صحيح لانهم اذا ارادوا به الفرق على سبيل الدفع فيكون
في الموضعين لان النقض يرد على اللفظ فيحتاج الى ان يدفعه من جهة
اللفظ بدفع ما الزمه الخصم فيقول لا يلزمني هذا لاني قلت كذا وفي
المسألة التي ذكرت لا يوجد مثال ذلك انه اذا قال في الاجارة انها لا
تنفسخ بالموت لانه عقد لازم فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود
عليه وهنا لم يسلم المعقود عليه فيقول له يبطل بالنكاح فيقول
لا يلزمني لاني اقول مع سلامة المعقود عليه وهنا لم يسلم المعقود
عليه فهذا في الحقيقة فرق بين مسألة النقض وبين موضع الخلاف
لان تقدير المعنى هنا ان المعقود عليه غير مسلم وهكذا الكسر
يحتاج الى فرق من نفس العلة بدفع الكسر مثل ان اقول مبيع
مجهول الصفة فلا يلزم عليه المنكوحة فيحتاج الى ان يقول لا يلزم
المنكوحة على علتي لاني قلت مبيع والمنكوحة ليست بمبيع
ولاني معناه في جهالة الصفة بدليل ثبوت الخيار وهذا كذا
فاما الفرق المبتدأ من غير ان تتضمنه علته فلا يجوز في الكسر كما
لا يجوز في النقض وان اختلفا من حيث ان ذاك النزاع على اللفظ
فدفعه من جهة اللفظ وهذا النزاع على المعنى فدفعه من جهة
المعنى ومن الناس من يجوز ذلك وهو خطأ وذلك مثل ان يستدل في
مسألة الماء المتغير بالزعفران لانه مائع ورد الشرع باجتنابه لحرمة
الاحرام فلا يجوز الوضوء به كماء الورد فيقول له الخصم ينكسر
بالماء المطلق فانه امرنا باجتنابه لحرمة الصيد ويجوز الوضوء به فيقول
المعنى في الماء انه يرفع الحدث وماء الورد لا يرفع الحدث او ذاك

يقع عليه اسم الما المطلق وهذا الخلاف فهذا وما اشبهه باطل لانه ترك
نصرة ما شرع فيه واستدل بالثاني لان الكلام ينتقل الى ما يقع عليه اسم
الما المطلق وما تعلق به الاجتناب لحرمة الاحرام وقد طار وتلاشى
بالكسر الذي اورده عليه وهو انقطاع وانتقال الى دليل اخر
قال الامام رحمه الله وهذا ليس موضع الاجوبة عن الاعتراضات
لان ذلك من الجدل وقد ذكرته في كتاب الملخص في الجدل مستوفى
غير اني اشرت الى هذا القدر حتى لا يشتبه عليك ان الكسر غير النقض
لانها في الحقيقة سوال الا ان سلمت العلة وان لزمنا فشرطت العلة
فصل قد ذكرنا ان وجود العلة من غير الحكم نقض لها فاما وجود
الحكم ولا علة فهو نقض في العلل العقلية وكذلك هو نقض في الحدود
اذا وجد المحدود من غير الحد فاما في العلل الشرعية فينظر فيه فان كانت
علة لجنس الحكم مثل ان نقول علة وجوب النفقة في الزوجة التمكين من
الاستمتاع يجب ان توجد النفقة بوجود التمكين وتعدم بعدمه فاذا وجد
التمكين في الزوجية ولا نفقة فهو نقض وان وجدت النفقة واجبة ولا تمكين
كان ذلك نقضا للعلة واصحابنا استدلوا بهذه الطريقة في مسئلة المبتوتة
انها لا تستحق النفقة وكما نقول علة القصاص العمد المحض مع التكافو
فهذا ايضا مثل الاول اذا وجد العمد المحض مع التكافو ولا قصاص فهو
نقض واذا وجدنا القصاص من غير العمد المحض مع التكافو فهو نقض وانما
كان كذلك لانه ادعى ان علة هذا الجنس هذا المعنى فحلاه ان ثبوته يقف
على هذه العلة لا غير وانه يوجد بوجوده ويعدم بعدمه فاذا وجدنا ثابتا بعلة اخرى
بطل ما ادعاه وهو ان نقول علة القتل الردة فكل موضع وجدت الردة

ولا يوجب القتل او يجب القتل ولا توجد الردة يكون نقضا او قال علة
تحريم الوطي في الشريعة هو الحيض فكل موضع وجد الحيض ولم يوجب
التحريم او يوجد التحريم ولم يكن حيض فهو نقض لما بيناه انه ذكر انه علة له لا
علة له غيره وان كانت العلة منصوبة لاثبات الحكم في الاعيان مثل ان
نقول علة وجوب القتل على المرتد الردة وعلى القاتل القتل وعلة تحريم الوطي
للحايض وللمحرمة الحيض والاحرام فان وجود الحكم من غير هذه العلة لا يكون نقضا له
وهو ان يقال يبطل بالزاني المحصن فانه يجب قتله ولم يوجد منه الردة ويبطل
على المرتد بالقاتل فانه ليس بمرتد وعلى القاتل بالمرتد فانه ليس بقاتل او على
الحائض بالمحرمة او بالاجنبية او بالاخت من الرضاع فانه يحرم وطيها
وليس هنا حيض فان هذا ليس بنقض لانا ما جعلنا الردة علة لجنس القتل او لجنس
تحريم الوطي وانما جعلناه علة لايجاب قتل هذا الشخص الذي هو القاتل القتل
وللمرتد الردة وللحائض بعينها الحيض وقد سلم ما ادعاه وثبوت الحكم في
غيره بعلة اخرى لا يناقض عليه بخلاف القسم الاول فانه يدعي ان جنس هذا
الحكم ليس له علة غير هذه العلة فهو بمعنى الحد في المحدود ولجاز ان يوجد الحكم
من غير علة كوجود العلة من غير حكم **فصل** اذا ثبت ما ذكرناه في النقض
اذا كان لازما على الاصلين او على المعلل لاخلاف انه صحيح فاما اذا كان
لازما على اصل المعترض وممنوعا على اصل المعلل فنظرت فان كان
المعترض هو السايل لا يكون ذلك نقضا وان قال اذا على مذهبكم لم يلتفت اليه
وان كان المعترض هو المسؤول والمعلل هو السايل فنقض علته باصل نفسه
ومنعه السايل الذي هو صاحب العلة هل يصح ذلك وهل يجوز له اقامة
الدليل على صحة مسئلة النقض والزامها بالدليل فيه خلاف بين اهل الجدل

ومن اصحابنا من اجاز ذلك وهو قول الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة ومنهم
من قال لا يصح وهو الذي نصره وقد يكون المنع في العله دون الحكم وقد يكون
في الحكم دون العله فاما اذا كان في العلة دون الحكم فمثل ان يقيس الحنفي
في مسئلة وجوب المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة كاليد والرجل
وساير الاعضا فيقول المستدل هذا يبطل بداخل العين فانه عضو يجب غسله
من النجاسة ولا يجب من الجنابة فيقول الحنفي لا اسلم فان داخل العين عندي
لا يجب غسله من النجاسة فها هنا منع العله والوصف دون الحكم
واما اذا منع الحكم دون العله فمثل ان يقول الشافعي في مسئلة التحالف
بعد هلاك السلعة فسخ عقد يجوز مع بقا السلعة فجاز مع هلاكها كالرد
بالعيب فيقول الحنفي هذا باطل بالاقالة فانه يجوز مع بقا السلعة ولا يجوز
مع هلاكها فيقول الشافعي لا اسلم فان عندي الفسخ بالاقالة بعد
هلاك السلعة جايز نص عليه الشافعي وحكاه القاضي ابو الطيب
فيقول الحنفي انا ادل على انه لا يجوز بعد هلاك السلعة فان كان سايلا لا يجوز له
وان كان مستدلا فعلى الوجهين كما تقدم والدليل على انه لا يجوز ان يدل
عليه السايل انه يخرج على المستدل الى موضع الخلاف وفي مسئلة النقض فلا
يجوز ان ينقضها بدعوى يدعيه ومثال ذلك انه اذا قال يبطل بالاقالة فانه يجوز
مع بقا السلعة ولا يجوز مع هلاكها فيقول له الخصم في الجواب انا لا اسلم
فان عندي يجوز وان منعت فهذه العلة اثبته فعلي حجة عليك ها هنا
وها هنا ويدل على انه لو جاز نقض العلة باصل لجاز نقضها بموضع الخلاف
لان بناء العله لمسئلة النقض كبنائها لموضع الخلاف لان العله يكون
عاما لا يختص بموضع الخلاف فاذا لم يجز النقض بموضع الخلاف لم يجز

لمسئلة النقض ويدل على فساده ان تقدير قوله ان هذه العله منتقضة باصل
في الموضع الذي يشير اليه اي لا اقول بها في موضع الخلاف ولا في موضع النقض
ومثل هذا لا يسقط الدليل والدليل على ما قلناه انه اذا روى له خبر
عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال انا لا اقول بهذا الخبر في هذا الموضع وفي
مسئله كذا لم يكن ذلك قدحا في حديثه بل نقول له هو حجة عليك
فيلزمك العمل به ها هنا وهناك وفي اي موضع وجد وايضا فانه
انتقال الى مسئلة اخرى وترك لهذه فلا يجوز ذلك ح ومن قال بالوجه الاخر
انه اذا جاز في الابتدا ان يبني على اصله فيقول ان سلمت هذا الاصل
والا دللت عليه جاز ان يبني على اصله فيقول ان سلمت والا نقلت
الكلام الى هناك **والجواب** انه انما جاز ذلك في الابتدا لانه لم
يلتزم الكلام في موضع بعينه فلزم القياس نصرته ولا يجوز له نقل
الكلام الى مسئلة النقض يدل على صحة هذا انه في الابتدا يجوز ان
يستدل بما شا واذا استدل بشي بعينه على اصل السايل وجده جاز ان ينقض
على اصل نفسه وحده **والجواب** انه اذا كان منتقضا على اصل السايل فقد
بان فساده على اصله فلا يجوز ان يستدل بالشي يعتقد فساده بخلاف هذا
فانه لم يبين فساد ما تعلق به فجاز ان يستدل به ويجب العمل به يدل على صحة
هذا ان السايل لو عارضه بخبر لا يقول به بطلت معارضته بحيث
استدل بما لا يقول به ولو انه عارضه بحديث لا يقول به المستدل لم
يمنع الاحتجة معارضته قالوا ولو ذكر المستدل اصلا ووصفا ممنوعا
نازعه السايل جاز له ان يدل عليه وكذلك اذا ذكر نقضا ممانعه جاز ان يدل عليه

فصل لا يجوز للسايل ان يعارض علة المستدل بعلة منتقضة على اصله

[illegible marginal note, partly read:] ... ان العلة ... النقض ... اذا ...

ومن اصحابنا من اجاز ذلك وذلك مثل ان يقول الشافعي في مسئلة الخلوة انها
مطلقة قبل المسيس فلم تستحق جميع صداقها كما لو لم يخل بها فيقول السايل
يعارضه انه عقد على المنفعة فوجب ان يجعل التمكين من الاستيفا فيه
بمنزلة الاستيفا في تقرير البدل كالاجارة فيقول الشافعي هذا باطل
بمن اكترى دابة الى حلوان وسلمها اليه ومكنه منها في مدة لو اراد ان يبلغ
فيها الى حلوان لبلغ فان هاهنا وجد التمكين من الاستيفا ولم يجعله
بمنزلة الاستيفا في تقرير العوض فان عندك لا يستقر عليه العوض فيقول
هذا على اصلك صحيح غير منتقض فيلزمك العلة والدليل على انه لا
يجوز انه اذا انتقضت العلة على اصله فقد اعتقد بطلانها ومن اعتقد
بطلان دليل لم يجز ان يطالب خصمه بالعمل به الا ترى ان علة المسؤل اذا
انتقضت على اصله لم يجز ان يستدل بها فيقول السايل انت تقول بها
فيلزمك العمل بموجبها وهذا صحيح لان المعارضة بمنزلة العلة الا ترى انه
يتوجه على علته من الاعتراضات مثل ما يتوجه على علة المستدل **احتج** المخالف
بان قال اذا جاز ان ينقض علته بما لا يقول به جاز ان يعارضها بما لا يقول به
والجواب ان حكم التناقض يخالف حكم المعارضة لان المناقض غير
يحتج بالنقض ولا يثبت الحكم من جهته وانما غرضه ان يبين فساد الدليل
على اصل المعلل ليمنعه من الاحتجاج به وذلك موجود بنقض العلة على اصله
لانها اذا افسدت لم يجز له ان يستدل بما يعتقد فساده بخلاف المعارضة
فانه يحتج بالقياس فيثبت الحكم من جهته ولا يجوز ان يثبت الحكم بما يعتقد
فساده **احتج** ايضا بان قال السايل لا مذهب له وانما هو مسترشد فلا يعتقد بما
هو فاسد عنده **الجواب** ان هذا هو الحجة عليكم لانه يجب ان يسال عما

يشكل عليه فاما ما لا يشكل عليه وهو يعتقد فساده فلا يحتاج الى
السؤال عنه والاشتغال به فوجب ان يمنع **وجواب** آخر انه لما عارض
فقد جاوز رتبة السايل المسترشد وحصل في رتبة المستدل الا ترى انه يرشد
خصمه الى حكم علته كما يرشد الخصم الى حكم علته واذا كان في هذه الحالة
في درجة المرشدين فلا يجوز ان يرشد بما يعتقد فساده **فصل** قد ذكرنا
ان ما يفسد العلة من عشرة اوجه وذكرنا منها ستة والكلام
هاهنا في **السابع** وهو القلب وحده ان يعلق على علة
المستدل نقيض حكمه ويقيس على الاصل الذي قاس عليه ولا يغير من
اوصافه شيئا وذلك مثل ان يقول الشافعي في مسئلة مسح الراس انه عضو
من اعضاء الطهارة فلا يتقدر فرضه بالربع كساير الاعضاء فيقول
اقلب عليك فاقول عضو من اعضاء الطهارة فلا يجزي فيه ما يقع عليه
الاسم كساير الاعضاء فهذا هل هو صحيح اختلف اصحابنا فيه
فمنهم من قال انه باطل ولا يقدح في العلة ولا يمنع الحكم عليه ومنهم من قال
انه صحيح وهو الصحيح **قال الامام** رحمه الله وذكر ابو علي الطبري
في اصوله ان القلب من الطف ما يستعمل وهو قول الحسن قال وسمعت
القاضي ابا الطيب رحمه الله يقول ان هذا القلب انما ذكره المتاخرون من
اصحابنا حيث استدل ابو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار
في مسئلة الساجة قال في هدم البناء ضرر بالغاصب فقال اصحابنا وفي
منع صاحب الساج من ساجته ضرر به وقد قال صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
ضرار فقال يجب ان يذكر مثل هذا في القياس وذكروا القلب على هذه الصورة
قال والاصول كلها مولدة ما ذكر المتقدمون منه شيا واما الدليل

على انه صحيح هو ان الفرع لانه عارضه بما لا يمكن الجمع بين حكم المستدل
وحكم القالب واذا عارضه بما يتعذر الجمع بينه وبين علته يكون من الاصحاب
كما لو عارضه من اصل اخر قال وبيان هذا انه على البعض بالربع فقد عارضه بما
يقع عليه الاسم ويدل عليه انه اذا جاز ان يستدل بالخبر ويشاركه السايل
في الاستدلال به وهو مثل ان يقول في مسئلة الساجه نهى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال لا ضرر ولا اضرار وفي اسقاط حقه من هدم الساحه وازالة ملكه
عنها من غير رضاه اضرار به فوجب ان لا يجوز فيقول الحنفي هذا حجتي لان
هدم بنايه لاخراج الساجه اتلاف ماله واضرار فوجب ان لا يجوز لموجب
هذا الخبر جاز ايضا ان يستدل بالقياس ويشاركه السايل في الاحتجاج به
احتج بان قال القلب لا يمكن الا بفرض مسئلة على المستدل وليس للسايل
فرض مسئلة على المستدل وبيانه ان المستدل يقول فلا يتقدر بالربع فيقول
السايل فلا يجزى ما يقع عليه اسم المسح ففرضه فيه اذا مسح ما يقع عليه
الاسم والمستدل فرضه في الربع والجواب ان هذا اسقط بالمشاركه في الخبر
فانه يجوز وان لم يمكن ذلك الا بفرض مسئلة على المستدل وجواب اخر ان هذا وان
كان في حكم اخر الا انه في معنى الحكم الذي فرض المستدل الدلاله فيه الا ترى
انه اذا ثبت موضع الفرض لا يمكن الجمع بينه وبين حكمه كما لا يمكن الجمع
بينه وبين ضده ولكن يلزم عليه اذا فرض المسئلة في المستدل في ساير المواضع
فانه لا يمكن الجمع بين حكمه وحكم المستدل ثم لا يجوز لانه اذا علل لوجوب
الزكاه في مال الصبي لا يجوز للسايل ان يفرض المسئلة في الحج او في الصوم او في الصلاه
وان كانت قد تلت له انه اذا لم يجب الحج لا يجب الزكاه احتج ايضا بان قال
عله المستدل لا اصل لحكم القالب ولا تاثير له فيه فوجب ان لا يصح العله قلنا

انما يصح القلب اذا كان صلاح الوصف لاحد الحكمين كصلاحه للاخر
وتاثيره في احدهما كتاثيره في الاخر فاما اذا لم يصلح الوصف لحكم ولم
يوثر فيه حكمنا ببطلانه اذا ثبت ما قلناه وان القلب سوال
صحيح فهل طريقه طريق الافساد لعلة المعلل او طريقه طريق المعارضة
اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ان طريقه طريق الافساد قال
والدليل على صحته انه اذا تعلق بالعلة حكمين متنافيين وحكم
العلة ان تقتضي الحكم فاما اذا اقتضت الحكم وضده عرفنا انه ليس
بعلة شرعيه ومنهم من قال ان طريقه طريق المعارضه قال والدليل
عليه انه تقتضي المعارضه فوجب ان يكون معارضا وفائدة هذين
الوجهين انا اذا قلنا افساد لا يدخل فيه الترجيح ولا يتوجه عليه
المطالبه بصحة العلة في الاصل ولا يجوز قلبه مرة اخرى لانه غير
معلل وانما هو مفسد لما ذكره المسئول فكان حكمه حكم السايل
النافض والكاسر ومفسدا للاعتبار وايضا يجوز ان يزيد في
العلة وان ينقص منها قبل العرض في القلب وان قلنا انه معارضه صرنا
فيه الى الترجيح ويجوز للمستدل ان يقلب قلبه بحكم اخر غير الحكم
الذي كان للعلة في الابتداء ويتوجه عليه كل ما يتوجه على علة المعارض
فصل اذا ثبت ما ذكرناه من القلب فالقلب على ضربين مصرح
بحكم ومبهم فاما المصرح بحكمه فهو مثل ما قلنا في قول الشافعي انه
عضو من اعضا الطهاره فلا يتقدر فرضه بالربع كساير الاعضا فيقول له
الحنفي عضو من اعضا الطهاره فلا يجزي ما يقع عليه الاسم كساير
الاعضاء مهما قلب وفي صحته وكيفيته الاختلاف الذي ذكرناه

واما اذا كان حكمهما مشتبها وهو الذي يسمى قلب التسويه وذلك مثل
ان يقول الحنفي في اسقاط النيه في الوضوء انها طهارة بمايع فلا تفتقر الى
النيه كازالة النجاسه فيقول الشافعي اقلب عليك فاقول طهارة بمايع فاستوي
حكمها وحكم الجامد في النيه كازالة النجاسة فان جامدها وهو الاستنجا
لا يخالف مايعها في النيه وكذلك في مسئلتنا جامدها ومايعها في النيه
سوا والاختلاف ان جامدها وهو التيمم يفتقر الى النيه فكذلك مايعها
وهذا النوع من القلب تختلف فيه القايلون بالقلب فمنهم من قال انه لا يصح ومنهم
من قال هو صحيح وحكمها حكم ما صرح به بحكمه وهو الصحيح ودليلنا
هو ان المستدل متى اتى بالعله لم يمكنه الجمع بين حكم القالب وبين حكمه
فصار كما لو كان مصرحا به ويدل عليه ان حكم العلة هاهنا التسويه وقد
استوي الفرع والاصل في ذلك وانما اختلفا في التفصيل ومتى اتفق حكم
الاصل والفرع صح الجمع وان كان في التفصيل يختلفان والدليل عليه ان
في الحكم المصرح به ايضا لا يوجد اكثر من المساواة في الجملة والاختلاف
في التفصيل حاصل لانه اذا قاس الصوم على الصلاه بحكم مصرح به صح ذلك
حيث وجدت المساواة في الجملة وان كان الاختلاف في التفصيل موجودا
لان في الصلاه ينوي الصلاه وفي الصوم ينوي الصوم والصلاه غير الصوم عرفنا
ما اعتبرنا اكثر من المساواه في الجملة وهذا قد وجدناه هاهنا احتج المخالف بان
قال الحكم في الفرع في مثل هذا مخالف لحكم الاصل الا ترى ان في ما ذكرناه من
المثال يريد التسويه بين الجامد والمايع في اسقاط النيه وفي الفرع في ايجابها
ومن حكم الاصل ان يتعدى الى الفرع ولا يمكن تعدية هذا الحكم هاهنا من
هذا الاصل الى الفرع لان الايجاب والاسقاط ضدان وربما قالوا وحكم القياس
ان يوجد الشي من مثله ونظيره فاما ان يوجد الشي من ضده فلا وهاهنا

باخذ حكم وجوب النيه من سقوط النيه والجواب ان حكم الاصل
هو التسويه وقد تعدى الى الفرع فما اخذنا حكم الشي الا من نظيره
وهو التسويه بين المايع والجامد من التسويه بين المايع والجامد وانما
يختلفان في كيفية التسويه وهو الاختلاف في التفصيل وقد بينا ان
الاتفاق في الجمله يكفي وان كان في التفصيل يختلفان بدليل ان
صاحب الشرع لو قال سووا في الطهارات بين جامدها ومايعها صح ذلك
وينقطع فيه حكم الاجتهاد ويبقى الاجتهاد الى كيفية التسوية
من الايجاب والاسقاط قال الامام رحمه الله والصحيح انا
نفصل من القلب مساواة المستدل الدليل والقالب هاهنا لا تساوي
المستدل الحال لان حكم المستدل الذي علق عليه مصرح به وحكم
المستدل انما هو مصرح ولا طريق الى التسويه بين المصرح والمجمل
بل يقدم المصرح على المبهم الا ترى ان في الفاظ صاحب الشرع لا يستوي
الصريح مع المجمل بل الصريح ابدا يقدم على ما ليس بصريح الا ترى في مسئلتنا
مثله وهو انه اذا قال في الرقة ربع العشر هذا مبهم محمل فقوله ليس
فيما دون اربع اواق من الورق صدقة هو مصرح به فيقدم المصرح على
المبهم واجاب بان المصرح انما يعتبر في الحكم المطلوب بالعلة
وهاهنا الحكم المطلوب بالعلة هو التسويه وقد صرح به وصار هذا
كعلة المستدل فلا مزية لاحدهما على الاخر وجواب ان المصرح
انما يقدم على المبهم اذا كان المصرح لا يحتمل الا معنى واحد والمبهم يحتمل
امرين فيقدم ما لا يحتمل على ما يحتمل كما بينتم في المثال الذي قلتم

فان المبهم وهو قوله في الدية ربع العشر يحتمل القلب والكسر
لحمله لا واحدا وقوله ليس فيما دون اربعة اواق من الورق صدقة
لا يحتمل ان ما دون اربعة اواق فيه ما قدمناه عليه وهذا المعنى لا يوجد في
مسئلتنا فان قلت الشريعة لا تحتمل الا معنى واحدا وهو ابطال
مذهب الخصم كما لا يحتمل حكم المعلل الا ابطال مذهب خصمه
فلم يكن لاحدهما مزية على الاخر فصار وزانه من مسئلتنا ان لو احتمل
اللفظان الا معنى واحدا ان كانا نصين فانه لا يجمع بينهما فان قلت في
الدية ربع العشر ثم قال الشرع الدية ربع العشر فانهما يتساويان بخلاف
الفاظ صاحب الشرع فان مقصودها العلم من ضمنها واحدهما محتمل
والاخر غير محتمل فقدمنا ما لا يحتمل على ما يحتمل **فصل والثامن**
هو ان لا يوجب العلة حكمها في الاصل وهو الذي يسمى المطالبة باجرا
العلة في معلولاتها وقد بينا اجرا العلة في احكامها **قال الامام**
هذا سؤال قوي يكثر منه المتكلمون واما الفقهاء فانهم يستعملونه في مسائل
الكلام والنظر غير انهم لم يفردوا له بابا وانا جعلت له بابا وذكرت
انواعه واستوفيت الكلام عليه في كتابي الذي صنفته في الجدل
وهو الملخص وجملة ذلك ان هذا الاعتراض يرد على وجهين احدهما
ان يذكر علة يفيد الحكم في الفرع بزيادة او نقصان عما تفيده في
الاصل فيدل على فسادها وذلك مثل ان يقول الحنفي في اسقاط تعيين
النية في صوم رمضان لانه مستحق العين فلم يفتقر الى تعيين النية كرد
الوديعة فيقال له هذا فاسد لانه يفيد في الفرع حكما اخر غير حكم الاصل
وذلك انه يفيد في الاصل اسقاط النية راسا واسقاط التعيين وفي

الفرع يفيد اسقاط التعيين دون اصل النية وهذا يدل على فسادها
لان من حكم العلة ان تثبت الحكم في الاصل ثم تتعدى الى الفرع فتنقل
حكم الاصل الى الفرع واذا رايناها لم تنقل حكم الاصل الى الفرع
دل على بطلانها وهذا صحيح لان الذي اثر في اسقاط النية والتعيين في
الاصل هو الاستحقاق لا غير فلو كان هذا الاستحقاق لا غير
كذلك لاثر في اسقاط النية والتعيين كما قال زفر ولما قلت انه لا يؤثر
في اسقاط النية دل على ان هذا الاستحقاق ليس كذلك دل على بطلان
هذه العلة وانه لا تاثير لها والثاني ان يذكر علة لا تفيد الحكم في
نظايره على الوجه الذي افاد في الاصل وذلك مثل ان يقول الحنفي في اسقاط
الزكاة عن مال الصبي نقص الكلام الطفل فاقول لانه غير معتقد
للايمان فلا تجب الزكاة في ماله كالكافر فيقال له علتك لا تجري في
معلولاتها ولا تفيد الحكم في نظايره الا ترى انها لا تسقط زكاة
الفطر وزكاة العشر في الفرع كما اسقط ذلك في الاصل فبان بهذا
فسادها لانها لو كانت علة الفرع لاوجبت الحكم في نظايره كما
ان الاصل لما كانت علته ما ذكرنا وجبت الحكم في نظايره وكما
يقول الشافعي في هذه المسئلة حر مسلم فجاز ان تجب الزكاة في ماله
كالبالغ فيقول الحنفي هذا فاسد لان علتك لا توجب الحكم في
الفرع على الوجه الذي توجبه في الاصل الا ترى انها في الاصل اوجبت
تعليق الحج بماله وفي الفرع لم توجب فدل على انها غير علة الفرع وهذا
صحيح ونظيره من العقليات ان يذكر جليسين متساويين في القوة والالة
لا فضل لاحدهما على الاخر ولا يقدر احدهما على صرع الاخر ثم جا

رجل وقال انا اقوى من واحد منهما دون الاخر فيقول هذا كذب لانه
لو كان يقوى باحدهما قوى بالاخر لانهما مثلان وقد رأينا انك لما انك
عجزت عن احدهما دل على انك عاجز عن الاخر واما هذا القول دعوى منكر
وكذلك في الشرعيات اذا قال هذه العلة موجبة لهذا الحكم دون نظايره
عرفنا انها ليست بعلة لهذا الحكم ايضا وانما ذلك دعوى منه وليس ذلك بصحيح
لانه من المحال ان يؤثر في حكم ولا يؤثر في نظايره **قال الامام** رحمه الله
ولسنا نذكر هاهنا الطريق في الجواب عن ذلك لانا قد استوفيناه في
كتاب الجدل وليس هذا موضعه لانا نذكر هاهنا ما يوجب الفساد فان
الطريق في الجواب ان يمنع ان يكون ذلك نظير الحكم الذي علل له فيقول
الحنفي ليس زكاة الفطر نظير هذه الزكاة لانه تجري مجرى النفقات الا ترى
انه لا يعتبر فيه النصاب عندك وتجب على الغير بسبب الغير ولهذا ان
هذه الزكاة اقوى من الزكاة التي اختلفنا فيها فيجوز ان تثبت اقواهما ولا تثبت
زكاة المال لضعفه وليس من شرط العلة اذا اثرت في اسقاط حكم ضعيف
ان تؤثر في اسقاط القوي ويذكر نظيرا من العقليات وهكذا الشافعي
يمنع من ان يكون الحج نظير الزكاة فان استقام له جواب والا فالعلة فاسدة

فصل والتاسع ان تعتبر حكما بحكم مع اختلافهما في الموضع وهو
الذي يسمى فساد الاعتبار وفساد الوضع والجميع واحد ولكن الفقهاء
يسمون فساد الوضع في العلة اذا علق عليها ضد حكمها ويذكرون فساد الاعتبار
ويعرف من طريقين احدهما من جهة الشرع والرسول والثاني من جهة الاصول
فاما من جهة الرسول فهو مثل ان يرد الشرع بالتفرقة بين امرين فيجمع بينهما فيدل
ذلك على فساد اعتباره وذلك مثل ان يستدل الحنفي في ان اعتبار الطلاق بالنساء

بالنساء

فيقول ذو عدد يختلف بالرق والحرية يؤثر في البينونة فوجب ان يختلف
برق المرأة وحريتها كالعدة فيقول له الشافعي هذا اعتبار فاسد ووضع
باطل وذلك ان صاحب الشرع فرق بينهما فجعل اعتبار العدة بالنساء
واعتبار الطلاق بالرجال فقال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فمن جمع
بينهما فقد خالف صاحب الشرع وهذا من ادل الدليل على فساده لانه
اذا دلت الاصول على التفرقة بينهما لا يجوز اعتبار احدهما بالاخر فلان
لا يجوز وقد دل عليه صريح قول الرسول اولى لانه اذا دلت الاصول على
ذلك علمنا انه مخالف لمقتضى قوله بالاستنباط فاذا دل عليه نص قوله كان
اولى بذلك والثاني من جهة الاصول وذلك مثل ان تعتبر ما يبنى على التخفيف
بما يبنى على التغليظ في ايجاب التغليظ مثل ان تعتبر السهو بالعمد فيقول
الحنفي في الكلام ناسيا انه يبطل الصلاة قياسا على ما لو تكلم عامدا
او تعتبر الجماع ناسيا في الحج على الجماع عامدا في ايجاب الكفارة وافساد
الحج فيقال له هذا اعتبار فاسد لانك اعتبرت ما بني على التخفيف بما
بني على التغليظ في ايجاب التغليظ وذلك فاسد ومن ذلك ايضا اعتبارنا
كفارة الظهار بكفارة القتل في اعتبار الايمان فيقول الحنفي هذا اعتبار
فاسد لانك تعتبر الظهار بالقتل والقتل مبني على التغليظ والظهار
قول منكر وزور وامره خفيف فلا يجوز اعتبار احدهما بالاخر ومن ذلك ايضا
ان تعتبر ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف في ايجاب التخفيف وذلك
مثل اعتبار العمد بالسهو والضمان بالحد فيستدل بذلك على فساد الاعتبار الا
ان يرد ما يذكره مثل ان يقول الشافعي انا ما اعتبرت الظهار بالقتل وانما اعتبرت
الكفارة بالكفارة وقد ورد الشرع بالتسوية بينهما ومن ذلك ما هو عذر

صحيح وإن لم يفعل ذلك فالعلة فاسدة لا تقتضي الحكم هذا إذا كان ذلك قياسا
مطرد فأما إذا اعتبر ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف من طريق الأولى
فإنه يجوز مثل أن يقول الشافعي إذا تعلقت الكفارة بقتل الخطأ فلأن تتعلق
بالعمد أولى ومثل أن يقول الحنفي في هذه المسألة إذا لم تتعلق الكفارة بالقتل
بالردة وهي أعظم المعاصي فلأن لا تجب بالقتل وهو دونه أولى فهذا ليس
كالقسم الأول لأن هناك يعرف حكم الشيء من ضده وهاهنا تعرف بتعرف
الحكم على وجه الأولى ومثل ذلك في العقليات أن يقول فلان يقدر على حمل مائة
رطل فيقول آخر لم تعلم فيقول لأنه يقدر على حمل خمسين رطلا فيقال له هذا
اعتبار فاسد لأنه ليس إذا قدر على أن يحمل خمسين رطلا ما يدل على أنه يقدر على
حمل خمسمائة رطل ولكنه لو قال فلان يقدر على حمل مائة رطل فيقال له من أين
لك فيقول لأني رأيته يحمل مائتي رطل ومن حمل مائتي رطل كان قدرته
على حمل مائة رطل أولى ويكون الاعتبار صحيحا ومن ذلك أن يعتبر ما بني على التأكيد
في الإسقاط بما بني على الضعف كاعتبار الرق بالعتق والضمان بالحد والكفارة
بالقضاء لأن العتق بني على التأكيد في الإسقاط لأنه إذا وقع لزم والحد والكفارة
فالقضاء لأن العتق بني على التأكيد في الإسقاط بخلاف الحدود كذلك
الكفارة بنيت على التأكيد في الإسقاط والقضاء بخلافه فاعتبار أحدهما
بالآخر فاسد ومن ذلك أن يعتبر ما بني على الضعف بما بني على التأكيد في الإيجاب
كاعتبار الرق بالحرية والحد بالضمان والقضاء بالكفارة فإن اعتبار أحدهما
بالآخر من طريق الأولى جاز كالقسم الذي قبله ولاعتبار الرق بالحرية هو إذا
ثبتت حرية حمل بولد مسلم لكتابية أو امرأة دون الحمل وعند أبي حنيفة
ليس في الدوام الحمل فيما على العتق إذا أعتقها وهي حامل ومن ذلك

اعتبار الحر بالعبد والعبد بالحر والمسلم بالكافر والصغير بالبالغ والرجل بالمرأة
فالجميع ذلك على فساد الاعتبار لأنه اعتبر شيئا بالشيء وقد وضعهما في الشرع
على الاختلاف والقياس رد الشيء إلى مثله وشبيهه فإذا اعترف الحكم
ثم جعل بخلافه فقد أخطأ الطريق ونظيره من العقليات أن يسأل
العامي عن مسائل الفقه فيقال له أخطأت الطريق لأن معرفة المسائل
الفقهية طريقها السؤال من أهل المعرفة بذلك وهم الفقهاء ومن أصحابنا
من قال إن ذلك لا يدل على الفساد إذا دلت الدلالة على صحتها ينبني على صحة
العلة وهذا غير صحيح لأن ما ذكرناه قدح في العلة فوجود الدلالة مع
قيام هذا السؤال لا يوجب الصحة فالظاهر أنه فاسد وإن قام الدليل
على صحتها حينئذ يحكم بصحتها وما ذكره من الدلالة كالتعديل
والجرح إذا اجتمعا بعدم الجرح على التعديل كما في الشهادة والدليل
على أنه جرح أنه يمنع صحة العلة قبل الدلالة على صحتها وما منع الصحة قبل
الدلالة منع وإن كان هناك ما يوجب الصحة كما في الشهادة فإن
التزكية توجب قبول الشهادة ثم القدح يوجب إسقاط ذلك
وعلى هذا أنهما إذا على صحة هذه العلة فقد بين أنه وجد بعض شروط الصحة
وبعض شروط الصحة لا يدل على الصحة كما أن أحد الشاهدين لا يثبت
الحكم حتى ينضم إليه شاهد آخر ولكن يقول هذا القياس فاسد لأن ثبت
من الدلالة صحيح غير أنك أخللت بشرط حيث تركت اعتبار الأشباه
وتعرفت الحكم من طريقه **فصل** وقد يكون فساد الاعتبار من أصل
والفرع وقد يكون بين الوصف والحكم ومثال ذلك أنه إذا قال الشافعي
في الزكاة في مال الصبي من وجب العشر في ماله وجب ربع العشر في ماله

هما

كالبالغ فيقول الخصم اعتبرت اعتبارين أحدهما أنك اعتبرت الزكاة
بالعشر وموضوعهما في الشرع مختلف بدليل أن الحول لا يعتبر في العشر
ويعتبر في الزكاة والنصاب لا يعتبر عندي وعندك لا يعتبر نصاب بعد
نصاب والثاني أنك اعتبرت الصغير بالكبير وموضوعهما في الشرع
مختلف بدليل الحج والصوم والصلاة فهذا فساد اعتبار من وجهين
ويلزمه الجواب عن الوجهين بما يسقطه حتى يسلم له ما ادعاه من الاعتبار
فصل ومن ذلك نقضه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم برسول الله صلى الله
عليه وسلم فانه لا يجوز لأنه يخالف الامة في كثير من الاحكام خص بها
منها الواجبات كالوتر والقضاء على الدوام فانه كان اذا فاتته صلاة لزمه قضاؤها
كالنوم ومنها الاحكام كجواز النكاح بأكثر من أربع نسوة وجواز
النكاح بغير ولي ولا شهود وما أشبه ذلك وذلك كالوصال في الصوم
فاذا اعتبر به كان ذلك اعتبارا فاسدا **فصل** وفساد الاعتبار وفساد
الوضع شيء واحد غير أن الفقهاء يسمون ما ذكرناه فساد الاعتبار ولا يسمون
فساد الوضع الا اذا علق على العلة ضد المقتضى وهذا عرفهم ولا يجوز أن
يسمى الجميع فساد الاعتبار وفساد الوضع وجملة ذلك أن التعليق على العلة
ضد مقتضاها نوع من فساد الاعتبار ويعرف ذلك من جهة النص ومن جهة
الاصول فأما من جهة النص فهو أن يعلق حكما على علة قد علق عليها صاحب
الشرع نقيض ذلك الحكم وذلك مثل قول أصحاب أبي حنيفة في أسآر السباع
لأنه سبع ذو ناب فكان سؤره نجسا كالكلب فيقال له هذا وضع فاسد
لأنك علقت على العلة ضد المقتضى وذلك أن صاحب الشرع جعل كونه سبعا
علة للتطهير بدليل ما روي أنه دعي الى دار قوم فأجاب ودعي الى قوم

فلم يجب فقيل له يا رسول الله دعاك فلان فأجبت ودعاك فلان فلم تجب فقال في
دار فلان كلب فقالوا وفي دار فلان هرة فقال الهرة سبع فجعل كونها سبعا
علة للطهارة وما جعله صاحب الشرع علة للطهارة لا يجوز أن يجعل علة
للنجاسة وأما ما يعرف من جهة الاصول فمثل أن يقول الحنفي إن قتل
العمد لا يوجب الكفارة لأنه معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة
كالردة فيقال له علقت على العلة ضد المقتضى لأن وجوب القتل يدل على
تغليظ حكمه فلا بد أن يجعله سببا للتخفيف **فصل** ومن ذلك
سؤال الحور يتضمن فساد الطريقة وذلك أن يقول الحنفي طهارة بمائع
فلا يفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقال له لا يجوز أن يقال ذلك كما لا يجوز
أن يقال في التيمم انه طهارة بجامد فلم يفتقر الى النية كالاستنجاء
كما قال زفر فان عنده التيمم لا يفتقر الى النية **قال الامام** رحمه الله
هذا سؤال لم أسمعه من أحد وإنما كنا نستعمله في أيام التفقه ونسميه
فساد الطريقة وهو يتوجه على علة غير مؤثرة الاوصاف كهذه
العلة التي ذكرناها فان قوله بمائع لا تأثير له في الاصل فيتوجه السؤال
من ها هنا فأما اذا كان وصفا مؤثرا فلا يجوز بحال او اعتماد العلة على
التأثير فاذا كانت غير مؤثرة يتدارك عليها الفساد من كل وجه كالنقض
والكسر وفساد الاعتبار والقلب وعدم التأثير والمعارضة ومثال
ذلك أن هذه العلة لما كانت غير مؤثرة تارة يقال له لا تأثير لقولك طهارة بمائع
فانه في الاصل لو كان بجامد كالاستنجاء لم يفتقر الى النية واذا لم يكن لهذا
الوصف تأثير وجب اسقاطه من العلة فيبقى قولك طهارة فيبطل بالتيمم
ويقال له لا تأثير لهذا الوصف والعلة متى كانت غير مؤثرة لم يجز تعليق

الحكم عليها ويقال له ينكسر هذا بالتيمم فانها طهارة ومع ذلك تفتقر الى النية
ولا يمنعه ان يقول انا قلت بمائع لان هذا الوصف غير مؤثر ويقال له اقلب
فاقول طهارة بمائع فكان حكمها في النية حكم الجامد من جنسها
كالاصل ويقال له المعنى في الاصل انه جامد فلا يفتقر الى النية فكذلك ما يعمها
وفي مسئلتنا خلافه ويقال له لا يجوز اعتبار الطهارة بالمائع بتلك الطهارة
كما لا يجوز اعتبار الطهارة بالجامد هاهنا بالطهارة بالجامد هناك
ويقال له لو جاز ان يقال طهارة بمائع فاشبهت ازالة النجاسة لجاز لزفر
ان يقول طهارة بجامد فاشبهت الاستنجا فهذه الاسولة كلها اجتمعت
في موضع عدم التاثير ودل على ان العلة مهما كانت عديمة التاثير كانت
ظاهرة الفساد **فصل** والعاشر ان يعارضها بما هو اقوى منها
من نص كتاب او سنة او اجماع فاما المعارضة بنص الكتاب فمثل
معارضتنا على ابي حنيفة في المن والفدا بقوله تعالى فاما منا بعد واما فداء
واما معارضتها بنص السنة فمثل معارضة اصحاب ابي حنيفة فيما بنا
على المختلعة انه لا يلحقها الطلاق بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة واما المعارضة بالاجماع
فمثل معارضة اصحاب ابي حنيفة فيما بنا في المبتوتة في المرض انها لا
ترث بالاجماع الصحابة في زمن عثمان رضه حيث ورث تماضر بنت الاصبغ
من عبد الرحمن بن عوف ومعارضتهم علتنا في انفراد الكبير بالقصاص
الثابت له وللصغير بقصة امير المومنين علي رضي الله عنه فان الحسن رضي الله
عنه انفرد بقتل ابن ملجم لعنه الله ولم ينكر عليه احد وهذا سوال قادح في
العلة مانع من صحتها لان القياس على قول من يقول بالقياس دليل بشرط الا

يكون في معارضته ما هو اقوى منه من نص او اجماع فاذا خالف شيئا
من ذلك دل على فساده بالاجماع ولان هذه الادلة لا احتمال فيها
ومقطوع بصحتها والقياس فيه احتمال وغير مقطوع بصحته
فلا يجوز ان يعتمد القياس معها

باب القول في تعارض القولين

اذا تعارض علتان لا تخلوا اما ان تكونا من اصلين او من اصل واحد
فان كانتا من اصلين وذلك مثل ان يستدل الشافعي بعلة ويقيسها
على اصل فيعارضه خصمه بعلة اخرى مستنبطة من اصل اخر حكمها
يخالف حكم علة الشافعي ومثاله ان يقول في ايجاب النية في
الوضوء انها طهارة عن حدث فافتقرت الى النية كالتيمم فيعارضه الحنفي
بان يقول طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فالطريق في
ذلك ان يسقط احديهما بما تقدم من الوجوه الدالة على فساد العلة او
ان يرجح احديهما على الاخرى بما نذكره من وجوه الترجيح وان لم
يفعل ذلك كانتا باطلتين واما ان كانتا من اصل واحد فهو الذي
تسميه المتفقهة المعارضة في الاصل ويسمونه الفرق الظاهر وذلك مثل
ان يقيس على اصل فيدعي المعترض ان العلة في الاصل معناه الذي يذكره
لا ما يدعيه وهذا النوع من المعارضة لا يخلوا اما ان يكون احدى
العلتين داخلة في الاخرى او لا تكون داخلة في الاخرى ولكنها
تتعدى الى ما لا تتعدى اليه الاخرى فاما الاول فمثل ان يعلل الشافعي
البر انه مطعوم جنس ويقيس عليه الارز وساير المطعومات فيقول المالكي
المعنى في الاصل وهو البر انه مقتات جنس فقوله مقتات جنس داخل

مطعوم

في قول الشافعي مكيل جنس لأجل كونه مقتات مطعوم وليس كل مطعوم
مقتات ومثال أن يعلل الشافعي في مسألة ظهار الذمي بأنه يصح طلاقه فيصح
ظهاره فيقول الحنفي العلة فيه أنه لا يصح تكفيره بالصوم فإن علة الشافعي
يصح الطلاق ويدخل فيها المسلم والذمي وعند الحنفي يدخل فيهما المسلم دون
الذمي فهي داخلة في علة الشافعي كما أن علة المالكي لما كانت تقتضي
القوت وعلة الشافعي تقتضي المطعوم مقتاتا كان أو غير مقتات
كانت علة المالكي داخلة في علته فهذا النوع ينظر فيه فإن أجمعوا
على أنه ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة وذلك مثل علة الربا فإن المسلمين
أجمعوا على أن له علة واحدة وإنما يختلفون فيها فبعضهم يقول هي الطعم
وبعضهم يقول هي الكيل وبعضهم يقول شيء آخر فحكمه حكم القسم
الذي قبله من الإبطال والترجيح فلا يجوز أن يقول أنا أقول بعلتي وعلتك
لأنا عرفنا بالإجماع أنه ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة وإن لم يكن دليل
الإجماع على أن الحكم له علة واحدة بل يجوز إثباته بعلتين وأكثر وذلك
مثل علتنا في ظهار المسلم فإن المسلمين لم يجمعوا على أن علة ظهار المسلم له
علة واحدة فيجوز أن ترد هذه المعارضة بما ذكرنا من الإبطال والترجيح وهل
يجوز أن يقول أنا أقول بالعلتين فيه وجهان من أصحابنا من قال إن ذلك جائز
وتندفع به المعارضة ولا تقدح في علته فيقول إن ظهار المسلم يجوز بعلتين
أحدهما أنه يصح تكفيره والثاني أنه يصح طلاقه إلا أن علتي تتعدى إلى
الذمي وهو أنه يصح طلاقه ولا تقدح علتك أنه يصح تكفيره لأن إحدى
العلتين توجد في الذمي فالحكم ثابت على هذا فقلت أنني أقول بالعلتين فقد
أقررت بصحة علتي وهو صحة التكفير وإنا ما أقررت بصحة علتك

مدعاه يجب أن يدل على صحتها قال الإمام وهذا ليس بجيد لأنه يكون
رجوعا عن السؤال الأول إلى السؤال الآخر ولا عارضه بعلته فلما قال هو
موجبه ترك هذا وقال دل على صحة علتك فترك المعارضة وطالبه بصحة
العلة فيكون تركا للسؤال الأول ومن أصحابنا من غير عن هذا السؤال
ويقول لو سلمت علتك التي تدعيها أنا قائل به ولم يمنع صحة علتي لأن
هذا الحكم يجوز أن يثبت بعلتين أحدهما متعدية والأخرى واقفة ولا
يمنع من ذلك إجماع ولا نص أو يصير إلى الإبطال والترجيح والأول هو
الصحيح والدليل عليه أن العلل أمارات ودلالة على الأحكام
فجاز أن يتفق منها اثنان في حكم واحد في غير واحد خاص وعام
كالكتاب والسنة فإنه يجوز أن يتفق دليلان من الكتاب
أحدهما خاص والآخر عام في حكم واحد وكذلك في السنة يجوز ذلك
وكذا في القياس مثله ويدل عليه أن الطريق التي يدل على صحة العلة
من النص والإجماع والتأثير قد وجدت ههنا في العلتين جميعا فدل
على صحتها ويدل عليه أن العلة هو المعنى المقتضي للمصلحة على قول
من يقول إن الأحكام موضوعة على المصالح وعلى قول الباقين هي
أمارات على الأحكام وأنها كالاسم فيجوز أن يجعل الله المصلحة
في حكم واحد متعلقا على معنيين ويجوز أن يجعل على الحكم الواحد
أمارتين ولا يمنع من ذلك عقل ولا شرع فثبت أن القول بالعلتين صحيح
احتج المخالف بأنهما يتنافيان في المعنى لأن أحدهما يقتضي حمل الفرع على
الأصل والآخر يمنع من ذلك فصار كالعلتين المتنافيتين في الحكم والجواب
أنا لا نسلم أن بينهما تنافيا وقولكم إن أحدهما يمنع حمل الفرع على الأصل

غير صحيح فانها غير مانعة في ذلك وانما اكثر ما فيها انها لا تتعدى لعسرها
فدل على ثبوت الحكم في نفسها ولا ابدال في غيرها فاما ان يمنع ان يكون هناك
علة اخرى فيوجب حمل الفرع على الاصل فلا وهذا كما نقول في الاخبار ان
قوله لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل خاص في ثبوت الربا في البر لا ينبا عن
غير البر ثم لا يدل ذلك على ان حكم البر لا يثبت بدليل اخر في غير البر فكذلك ان
هذا وارد في البر لا يتعداه ويجوز ان يثبت في غيره بعلة وبدليل اخر وجه
حج ايضا بان قال لو قلنا ان القول بالعلتين جايز ادى ذلك الى تنافي الحكم
في العلتين لانه اذا عكس احدى العلتين في الفرع لا بد ان تعلق عليها ضد حكم
العلة فيجب ان لا يجوز ذلك العلتين المتنافيتين ومثال ذلك اذا قال الشافعي
مطعوم جنس يحرم فيه الربا قياسا على البر فيقول الحنفي المعنى في الاصل انه
مكيل جنس يحرم فيه الربا وتقول في الفرع اذا عكس ذلك وليس كذلك
السفرجل فانه ليس بمكيل جنس فلا يحرم فيه الربا والجواب هو ان
هذا يلزمه اذا سلمنا له ان العكس شرط في العلل الشرعية واحد لا نقول ذلك
بل نقول ان في العلل الشرعية الا وجود الحكم عند وجودها مع ورود ذلك هاهنا
فلا تنافي بينهما فبطل ما قلت فصل واما اذا كانت احدى العلتين داخلة في
الاخرى غير انها تتعدى الى فروع اخر غير فروع العلة الاخرى وذلك علتنا في
الربا فانها تتعدى الى المطعومات كالفواكه والادوية وغيرها وعلة
اصحاب ابي حنيفة تتعدى الى المكيلات كالجص والنورة فهذا ايضا لا
يمكن القول بالعلتين لان فروعهما مختلفة وحكم العلتين المتعارضتين
من اصلين فاما ان يفسد احدهما او يرجح احدهما على الاخرى فصل فاما جعل
المعلول علة والعلة معلولا فهو مثل ان يقول الشافعي من صح طلاقه صح ظهاره

كالمسلم فيقول الحنفي انا اجعل ما جعلته علة معلولا وما جعلته معلولا علة فاقول
ان المسلم انما صح طلاقه لانه صح ظهاره ولا اقول انه صح ظهاره لانه صح طلاقه فلا
تتعدى هذه العلة الى الذمي وقد اختلف اصحابنا فيه فمن بعضهم من يدخله في جملة
القلب ويجعله قلبا ونقول القلب على اربعة اضرب قلب التصريح
وهو ان يقول الشافعي عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر فرضه بالربع
كساير الاعضاء فيقول الحنفي اقلب فاقول فلا يجزي منه ما يقع عليه الاسم
كساير الاعضاء وقلب التسوية كقول الحنفي طهارة بالماء فلا تفتقر
الى النية كازالة النجاسة فيقول الشافعي اقلب فاقول فاستوى فيها جامدها
وحكم الجامد من جنسها كازالة النجاسة وقلب التعليل وهو جعل المعلول
علة والعلة معلولا وقد بينا مثاله وقلب التقديم والتاخير وهو ان يقول
الشافعي في المتمتع انه لا يصح منه صوم السبعة كما قبل الفراغ من الحج فيقول
الحنفي اقلب فاقول متمتع فرغ من الحج فيصح منه صوم السبعة كما لو
استوطن ومثل هذا ايضا في التيمم ان يقول الشافعي متيمم وجد الماء
بعد الشروع في الصلاة فلا يلزمه استعماله كما لو وجده بعد فراغه من الصلاة
فيقول الحنفي متيمم وجد الماء قبل الفراغ من الصلاة فلزمه استعماله كما لو
وجد قبل الشروع في الصلاة ومن اصحابنا من يجعله معارضة ويدخله في باب
المعارضات ولم يذكره في باب القلب وهو الاشبه لان القلب ان يعيد
اوصاف المعلل لان المعلل يقول انه صح طلاقه فصح ظهاره وهو يقول صح
ظهاره فصح طلاقه وهكذا في القسم الرابع تقول متمتع لم يستوطن وهو
يقول متمتع فرغ من الحج فحقيقة القلب فيه غير موجود اذا ثبت هذا
فهذا السؤال يتوجه على كل قياس وصفه حكم شرعي والمثبت بصفة

داله والانه يجب ان يحترز من النقض فان كثيرا ما يتوجه عليه النقض فاذا
ثبت هذا فقد بينا في اول التعليق اختلاف اصحابنا في المعلول ما هو فمنهم
من قال المعلول هو الحكم وهو الحلال والحرام والصحة والفساد فمن قال
بهذا يصح هذه العبارة على قوله وهو ان يقول اجعل المعلول علة والعلة معلولا
ومن اصحابنا من قال ان المعلول هو العين التي يحلها الحكم وهو البر والخمر
فمن قال بهذا يقول اجعل العلة حكما والحكم علة وجملة ذلك ان جعل
المعلول علة والعلة معلولا ليس بقادح في العلة ولا هو مانع من صحتها وقال
اصحاب ابي حنيفة يمنع العلة وهو مذهب القاضي ابي بكر **دليلنا** هو
ان علل الشرع ليست بموجبة للاحكام بنفسها وانما هي امارات جعلت موجبة
للاحكام بجعل جاعل ونصب ناصب وهو صاحب الشرع واذا كان كذلك
لم يمتنع ان يجعل صاحب الشرع احد الحكمين دليلا على الاخر فيقول
متى رايتموه يصح طلاقه فاحكموا له بصحة ظهاره ومتى رايتموه قد صح
ظهاره فاحكموا بصحة طلاقه فانا ما وجدنا جعلنا ذلك دليلا على الاخر
ولهذا لو ورد به الشرع بان قال متى ظفرتم بمن يصح طلاقه فاحكموا له بصحة ظهاره
ومتى رايتم من يصح ظهاره فاحكموا له بصحة طلاقه كان ذلك جائزا او تعليلا
صحيحا واذا ثبت هذا بطل ما قالوه ويدل عليه ان الشرع قد ورد بمثل هذا
الا ترى انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اذا اعطى احدى ابنتيه شيئا ان يعطي
الاخرى مثله فجعل عطية كل واحد منهما دلالة على عطية الاخرى فاذا وجد العطية
اقتضى ذلك عطية الاخرى مثله وكذلك هاهنا يجوز ان يجعل الطلاق دليلا
على الظهار والظهار دليلا على الطلاق واذا وجد احدهما جعل دليلا على الاخر ه
احتج من قال بانه لا يجوز بانه اذا جعل كل واحد منهما علة للاخر وقف ثبوت

كل واحد منهما على ثبوت الاخر فيؤدي الى ان لا يثبت واحد منهما وصار هذا
كما تقول في العقليات انه لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو ولا يدخل
عمرو حتى يدخل زيد فانه لما علق دخول كل واحد منهما على دخول الاخر ادى ذلك
الى ان لا يتصور ويبطل دخولهما معا كذلك هاهنا مثله **والجواب** ان هذا يؤدي
الى ما ذكرتم اذا وجد بشرطان احدهما ان يجعله علة والاخر ان لا يكون له الا
علة واحدة مثل ما قلتم في العقليات فانه لا يجوز ان يكون للحكم الواحد
في العقليات اكثر من علة واحدة فاذا جعل احدهما علة في الاخر لم يثبت
واحد منهما فاما في الشرعيات فهذا الاعتبار باطل لان الحكم الواحد
يجوز ان يثبت بعلة وعلتين وثلث واكثر فاذا جعل احدهما علة في الاخر يجوز
لانه ثبت احدهما بعلة اخرى فيستند ثبوته على ثبوت الاخر وليس من
ضرورة كل واحد منهما ان لا يثبت الا بثبوت الاخر كما في العقليات
وايضا فما جعلناه علة فيه وانما جعلناه دلالة عليه ويخالف ما استشهدوا
به لان هناك جعل دخول احدهما موقوفا على دخول الاخر لا غير فيستحيل
دخولهما جميعا وفي مسئلتنا ما جعل ثبوت احد الحكمين مقصورا على الاخر
بل يجوز ان يثبت كل واحد منهما بثبوت الاخر ويجوز ان يثبتا جميعا بعلة
اخرى فصار وزان مسئلتنا من ذلك ان يقول ان دخل زيد الدار فليدخل عمرو
وان دخل عمرو فليدخل زيد فانه اذا دخل زيد او عمرو بسبب من
الاسباب اقتضى دخول الاخر كذلك في مسئلتنا مثله **احتج** ايضا بان قال
هذا يؤدي الى ان يصير كل واحد منهما موجبا وموجبا وهذا لا يجوز ه
والجواب ان هذا لا يجوز اذا جعلنا كل واحد منهما علة للاخر ونحن لم نجعل
ذلك علة موجبة وانما جعلنا صحة كل واحد من الحكمين امارة على صحة الاخر

وفي الدلائل يجوز أن يجعل أحد الشيئين دليلاً على الآخر إذا كان طريق ثبوتهما واحداً
ألا ترى أنه إذا كان لرجل ابنان وورثه أحدهما قدراً من المال يستدل بميراثه على أن
الآخر يرث مثله لأن طريق استحقاقهما واحد وهو البنوة وكذلك إذا عرف
من عادة رجل أنه لا يعطي أحد ابنيه شيئاً إلا ويعطي الآخر مثله فإذا أعطى أحدهما
شيئاً جاز أن يستدل بعطيته على عطية الآخر مثله ولا يقال إن كل واحد
منهما يصير موجباً لذلك في مسألتنا مثله لأن الطلاق والظهار يثبتان من جهة
أن طريق ثبوتهما واحد وهو الزوجية مع التكليف فإذا صح أحدهما جاز أن
يستدل به على ثبوت الآخر

باب القول في ترجيح إحدى العلتين على الأخرى

وجملته أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم ولا بين علتين موجبتين للعلم
كأدلة الأصول وعللها وإنما كان كذلك لأن الترجيح بيان قوة أحد الدليلين
على الآخر والعلم لا يتزايد ولا يجوز أن تكون إحدى العلتين أقوى من الأخرى لأنا قد بينا
في أول الكتاب أن حد العلم معرفة المعلوم على ما هو به فكل من عرف معلوماً
على ما هو به لا يتصور في حقه زيادة علم ولا نقصان فالترجيح بينهما لا يجوز
لهذا المعنى وكذلك لا يجوز بين دليلين أحدهما يوجب العلم والآخر يوجب الظن
لأن الموجب للظن لا يعارض الموجب للعلم ولو رجح فالاشتغال بالترجيح لا فائدة فيه

فصل ومتى تعارض علتان واحتيج فيهما إلى الترجيح ورجح أحدهما على
الأخرى بوجه من وجوه الترجيح كان ذلك موجباً لتقديم المرجحة على الأخرى

قال الإمام رحمه الله وقد أكثر الناس من وجوه الترجيح غير أني أذكر
منها ما هو صحيح عندي فمن ذلك **الأول** أن تكون إحداهما منتزعة من أصل
مقطوع بصحته من إجماع أو نص كتاب وذلك مثل قياسنا لعان الأخرس

على يمينه وقياس أصحاب أبي حنيفة على الشهادة فإن يمينه تثبت بدليل مقطوع
به وهو الإجماع وشهادته مختلف في قبولها فعلتنا أولى لأنها ثابتة بأصل
مقطوع به وهذا لأن ما ثبت بطريق مقطوع به أقوى مما ثبت بطريق غير مقطوع به
الثاني أن يكون أحد الأصلين مع اتفاقهما في الإجماع قد
عرف دليله على التفصيل فيكون أقوى من الآخر لأن أحدهما قد ساوى
الأخرى في الإجماع وانفرد بدليل يخصه من جهة التفصيل وذلك يوجب
قوته لأنه يمكن النظر في دليله وترجيحه على غيره **الثالث**
أن يكون أصل إحداهما قد عرف بدليل هو نطق من جهة صاحب الشرع
وأصل الأخرى قد عرف من جهة دليل الخطاب أو من جهة الاستنباط
فما عرف أصلها بالنطق أقوى لأن النطق أقوى من الاستنباط وكذلك المنتزع منه
الرابع أن يكون أصل إحداهما عموماً لم يدخله التخصيص وأصل الأخرى عموم
دخله التخصيص فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولى لأن ما دخله التخصيص
أضعف من حيث إنه مختلف في حقيقته فإن من الناس من قال إن العموم
إذا دخله التخصيص صار مجازاً وهو مذهب عيسى بن أبان **والخامس**
أن يكون أصل إحداهما قد نص على القياس عليه وأصل الأخرى لم ينص على القياس
عليه فما نص على القياس عليه أولى وذلك مثل قياسنا الحج على الدين في قولنا
إنه لا يسقط بالموت وقياسهم على الصوم والصلاة فإن قياسنا أولى لأنا
قسنا على أصل ورد النص بالقياس عليه في حديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله
إن أبي مات قبل أن يحج أفأحج عنه فقال لها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته
أينفعه ذلك فقالت نعم فقال دين الله أحق أن يقضى فشبه الحج بالدين وجعله أصلاً له
فكان قياسنا أولى **والسادس** أن يكون أصل إحداهما من جنس

الفرع المتنازع فيه واصل الاخرى من جنس اخر فالتي اصلها من جنس المختلف
فيه اولى وذلك مثل قياسنا ما دون ارش الموضحة في تحمل العقل وقياسهم على
سائر المتلفات في اسقاط التحمل فقياسنا اولى لان الموضحة من جنس ما
اختلفنا فيه والفرع الشيء من جنسه اولى لان الجنس اشبه **والسابع**
ان يكون احدهما مردوده الى اصول والاخرى مردوده الى اصل واحد فما كثرت
اصولها اولى ومن اصحابنا من قال هما سوا والمذهب الاول لان ما كثرت اصوله
وكثرت شواهد صحتها والاخرى قلت شواهد صحتها فوجب ان يكون ما
كثرت شواهد صحتها اولى كما لو تعارضتا وعاضد احدهما ظاهر ولم
يعاضد الاخرى مثله فان ما عاضدها ظاهر اولى ه **واحتج** من نصر الوجه الاول
بان قال اذا كانت العله واحده فكثرة الاصول لا تؤثر الا ترى ان العله اذا
فسدت في جميع الاصول لم ينفعها كثرة اصولها وهذا لانه اذا كان
المعنى واحد فالاصول ان كثرت كانت دلالتها عايدة الى ذلك المعنى فلا معنى
للترجيح وهذا كما نقول في الشهادة ان كثرة الشهود من احد الجانبين لا
توجب التقديم وفيه انفصال عن ظاهر يعاضدها لان الظاهر اذا عاضد
الشهود من احد الجانبين تقدم بينتها ثم كثرة الشهود لا توجب التقدم
والجواب ان هذا يبطل به اذا عاضد احدى العلتين ظاهر فانه تقدم بذلك
وان كان عند الفساد لا ينفعها معاضدة ذلك الظاهر وقولهم ان الدلاله
عايده الى معنى واحد هو الموجب للترجيح لان احدهما كثرت شواهدها
والاخرى قل شواهدها والشهادة لا يلزم لان هناك لو وجد مع احدى البينتين
ظاهر مثل ان يكون احد المدعيين عدلا امينا والمدعي الاخر فاسقا كذابا لم
تقدم بينته لظاهر حاله وما ذكروه من اليد لا نقول انه تقدم به البينة بل القول

ان البينتين تعارضتا وسقطتا وبقي المدعى في يد من هو في يده ولا نقدم له
لظاهر اليد فبان الفرق بينهما ه **والثامن** ان يكون احدى العلتين ذاتيه
والاخرى حكميه وذلك مثل قولنا في مسألة المني انه مبتدا خلق بشر فاشبه
الطين وقولهم انه مائع يوجب الغسل فاشبه الحيض فقد اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال ان الذاتيه اولى ومنهم من قال ان الحكميه اولى وهو الصحيح
والدليل عليه ان المطلوب هو الحكم والحكم على الحكم ادل وبه
اشبه واخص من الصفه الذاتيه فكانت الحكميه اولى من هذا الوجه
ويدل عليه ان الذاتيه لم يدر الحكم معها حيث دارت الا ترى انها كانت موجوده
قبل الشرع ولم تكن موجبة للحكم والحكميه لا يفارقها الحكم بل يدور
معها حيث دارت فما لم يفارقها الحكم اولى **واحتج** من نصر الوجه الاخر
بان قال الصفة الذاتيه لا تفتقر ثبوتها الى مثبت والحكميه تفتقر فكانت
الذاتيه اولى **والجواب** انه لا فرق بينهما من حيث ان من ادعى علة لا بد له
من الدلالة على صحتها ولا بد للذاتيه والحكميه من اثباتها علة بدليل من جهة الشرع
وقولكم ان وجود هذه لا تقف على الشرع ووجود الحكميه تقف على الشرع
غير صحيح لان هذه وان وقف وجودها على الشرع الا ان بعد ورود الشرع
بها كانت كالصفات في الثبوت والمطلوب علة الشرع فلا معنى للترجيح
واحتج ايضا بان قال الصفات الذاتيه شبه العلل العقليه فكانت اقوى
قلنا في العقليات المطلوب هو الاحكام العقليه فكانت الصفات
الحسيه اقوى بخلاف مسئلتنا فان المطلوب حكم شرعي فكانت الصفات
الشرعيه اولى والاحكام صفات شرعيه فبطل ما قالوه **والتاسع**
ان يكون احدهما منصوصا عليها والاخرى مستنبطة غير منصوص عليها

فالمنصوص عليها اولى وذلك مثل علتنا في بيع الرطب بالتمر انه لا يجوز لانهما
يتفاضلان في حال الكمال والادخار وعلتهم يوجد التماثل في الحال فعلتنا
اولى لانها منصوص عليها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا فعلل بوجود
التفاضل في حال الجفاف فكانت اولى مما عرفت بالاستنباط ه

العاشر ان تكون احديهما اثباتا والاخرى نفيا فالاثبات اولى وذلك
مثل قولنا في الفواكه انه مطعوم جنس فاشبه البر وقولهم انه ليس بمكيل
ولا موزون فان وصف علتنا اثبات صفة وهي الطعم ووصف علتهم
نفي صفتين وهي الكيل والوزن فوصفنا اولى لان من الناس من ذهب الى
ان التعليل بالنفي باطل واجمعوا على ان التعليل بالاثبات جايز فما كان
صحتها باتفاق القايلين بالقياس اولى مما وقع الخلاف بينهم ه

الحادي عشر ان تكون وصف احديهما اسما ووصف الاخرى صفة
وذلك مثل تعليل ابي حنيفة الخمر بانها خمر وتعليلنا بانه شراب فيه شدة
مطربة فالصفة اولى لان الصفات مجمع على جواز التعليل بها بين القايلين
بالقياس والاسما مختلف في جواز التعليل بها بين القايسين لان من الناس
قال ان الاسم لا يجوز ان يعلل به فكان المجمع عليه اقوى مما هو مختلف فيه ه

الثاني عشر ان تكون احديهما اقل اوصافا من الاخرى مثل علتنا في
ازالة النجاسة انه مايع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث وعلتهم مايع طاهر مزيل
العين فهذا مما يختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال القليلة الاوصاف اولى ومنهم
من قال هما سوا فان نصرنا ان القليلة الاوصاف اولى فلعل لانها قلت اوصافها
تجري مجرى الاصول واسلم من الفساد فكانت اولى ويدل عليه ان ما قلت اوصافها

تشابه العلل العقلية فكانت اقوى احتج من نصر القول الاخر بان ذات
الاوصاف وذات الوصف الواحد سوا في اثبات الحكم فوجب ان يكون
سوا عند التعارض والجواب انه ليس اذا تساويا في اثبات الحكم
ما يدل على انهما يتساويان عند التعارض الا ترى ان الخبر والقياس يتساويان
في اثبات الحكم ثم عند التعارض يقدم الخبر على القياس ه

الثالث عشر ان تكون احديهما قليلة الفروع والاخرى كثيرة الفروع
وذلك مثل علتنا مطعوم جنس فانها اكثر فروعا من علة مالك حيث قال
مقتات جنس فالكثيرة الفروع اولى من الاخرى ومن اصحابنا من قال هما سوا
وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة فالدليل على الوجه الاول ان اكثرهما
فروعا تفيد من الاحكام ما لا تفيد الاخرى فكانت اولى ويدل عليه ان
كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الاصول لها بالصحة فوجب ان تكون
اولى من الاخرى احتج من نصر الوجه الاخر بان العمومين لفظان ويدخل في
احدهما من المسميات اكثر مما دخل في الاخر لم يرجح بذلك فكذلك العلتان
والجواب ان الالفاظ مخالفة للعلل فيه لان هناك ما قل مسمياته وهو
الخاص يقدم على ما كثر مسمياته وهو العام وفي مسئلتنا بخلافه
فاعتبار احدهما بالاخر فاسد وهذا المعنى وهو الجواب الثاني ان هناك
يمكن بناء احدهما على الاخرى فلا حاجة الى الترجيح بخلاف العلتين فان بناء
احدهما على الاخرى غير ممكن فوجب ان يقدم اكثرهما فايدة ه

الرابع عشر ان تكون احديهما متعدية والاخرى واقفة كعلتنا
في الخمر انها شراب فيه شدة مطربة وعلتهم انها خمر فالمتعدية اولى
لانها مجمع على صحتها عند القايلين بالقياس والواقفة مختلف في صحتها

والخلف فيه اضعف من المجمع عليه الخامس عشر ان تكون احديهما
تطرد وتنعكس والاخرى تطرد ولا تنعكس وذلك مثل قياسنا في تزويج غير
الاب والجد الصغيرة بان من لا يملك التصرف في المال بنفسه وقياسهم بانه عصبة له
فولية فان علتنا تطرد وتنعكس لان كل من ملك التصرف في المال بنفسه
ملك التزويج كالاب والجد ومن لا يملك التصرف في المال بنفسه لا يملك التزويج
وعلتهم لا تنعكس لان الحاكم ليس بعصبة ويملك التزويج فالمطردة المنعكسة
اولى من المطردة غير المنعكسة لان العكس دليل على الصحة بلا خلاف
والطرد ليس بدليل على قول بعض اصحابنا السادس عشر ان يكون احديهما تقتضي
احتياطا في فرض والاخرى لا تقتضي فالتي تقتضي الاحتياط للفرض اولى لانها
اسلم في الموجب لانه ان كان واجبا فقد فعل وان كان غير واجب
فقد استظهر واحتاط وكلا الفعلين محمود في باب العبادات
السابع عشر ان يكون احديهما تقتضي الحظر والاخرى تقتضي الاباحة
فالتي تقتضي الحظر اولى وهو قول ابي الحسن الكرخي ومن اصحابنا من قال هما
سواء وذلك مثل علتنا في تحريم شعر الميتة وعلتهم في اباحته والدليل على ان
الحظر يقدم انه اذا حصل التعارض اشتبه الحكم ومتى اشتبه الحكم المباح
والمحظور غلب حكم المحظور كما قلنا في ذكاة المسلم والمجوسي
والاخت اذا اختلطت باجنبية ويدل عليه ان الحظر والاباحة اذا
اجتمعا غلب الحظر على الاباحة كالجارية المشتركة بين اثنين فانه لا يحل
لواحد منهما وطئها ويدل عليه ان الحظر احوط لان في الاقدام على المحظور
اثم وليس في ترك المباح اثم فكان تقديم الحظر اولى احتج الاخر بان قال
تحريم المباح في الحكم كاباحة المحظور بدليل ان ما اباحه الله تعالى ليس

لاحد ان يحرمه كما ان ما حرمه علينا لا يحل لنا ان يبيحه ويروى ان تحريم
الحلال كتحليل الحرام فوجب ان لا يكون لاحدهما على الاخر مزية
والجواب انهما وان استويا في هذا الوجه الا ان للحظر مزية من حيث انه
ياثم بفعله ولا ياثم بترك المباح فكان تقديم الحظر اولى
الثامن عشر ان تكون احدى العلتين ناقلة والاخرى مبقية والناقلة ما
تقتضي النقل من الاصل الى الشرع والمبقية ما تقتضي البقاء على ما كان قبل
الشرع الى حكم شرعي وعلتهم مبقية فالناقلة اولى ومن اصحابنا
من قال هما سواء والدليل على الوجه الاول ان الناقلة تفيد حكما
شرعيا والاخرى لا تفيد الا ما كان قبل الشرع وكان ما افاد حكما
شرعيا اولى ويدل عليه انهما دليلان تعارضا فقدم الناقل منهما على المبقي
كالخبرين احتج من نصر الوجه الاخر بان قال غير الناقلة تفيد تعلق
الحكم بمعنى لم يكن متعلقا به قبل ذلك وتعلق الحكم بالمعنى
مخالف لبقائه على حكم الاصل باستصحاب الحال الا ترى ان بقاء حكم
الاصل لا يجوز تخصيص العموم به وبقاء حكم التعليل يوجب ما
عارضه من العموم وتاويل ما قابله من الظاهر والجواب ان هذا
باطل بالخبرين اذا تعارضا واحدهما ناقل والاخر مبق فان الناقل يقدم
على المبقي وان كان المبقي منهما يفيد بقاء الحكم بدليل يوجب التخصيص
اعني تخصيص العموم وتاويل الظاهر وجواب اخر ان الناقلة تساوي
المبقية في جميع ما ذكروه وتنفرد بزيادة وهو افادة حكم شرعي
فوجب تقديمها بهذه المرتبة التاسع عشر ان تكون احداهما توجب حدا
والاخرى تسقطه كعلتنا في ايجاب الحد باللواط وعلتهم في اسقاطه

وتعليلنا في اسقاط الحد عن الردي وعلتهم في ايجابه فمن اصحابنا من قال (٤٩)
سوا ومنهم من قال المسقطه اولى والدليل على الوجه الاول ان الشبهه
لا تؤثر في ايجاب الحد الشرعي والدليل عليه انه يجوز اثباته بخبر
الواحد وبالقياس والقول المقوم مع وجود الشبهه فاذا تعارضت
علتان يجب ان يكونا سوا كما قلنا في سائر الاحكام احتج من نصر
الوجه الاخر بقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وقوله
ادروا الحدود ما استطعتم وقوله لان يخطى الامام في العفو خير من ان يخطى
في العقوبة والجواب ان هذا ورد في الاستيفا ولهذا اضافه الى الامام لان
يخطى في العفو خير من ان يخطى في العقوبه احتج ايضا بان قال لو تعارض
بينتان في ذلك سقط الحد فكذلك اذا تعارض دليلان والجواب ان
هناك الشبهه اسقطت الحد بخلاف مسلتنا فان الشبهه هاهنا ليست ان
في الاستيفا وانما هي في ثبوته شرعا لان احدى العلتين تدل على ذلك شرع
والاخرى دلت على انه ليس بشرع وقد بينا ان مثل هذه الشبهه لا يوثر في
اسقاط الحد والذي يوضح هذا ان الشاهد الواحد اذا شهد بالحد لم يستوف
بشهادته والراوي الواحد اذا روى خبرا عن صاحب الشرع في الحد
قبل خبره وثبت شرعا بخبره فافترقا وبان انه لا مزيه لاحدهما على الاخر ه
العشرون ان تكون احديهما تقتضي العتق والاخرى لا تقتضيه فهما
سوا ومن اصحابنا من قال ان التي تقتضي العتق اولى وهو قول بعض المتكلمين
والدليل على الاول انه لا مزيه للعتق على الرق في كونه شرعا فكان
التعارض فيهما كالتعارض في غيرها احتج المخالف بان قال مبني العتق على
القوه والتغليب الا ترى انه يسري الى غيره واذا وقع لا يقبل الفسخ

فوجب ان يقدم ما يقتضي العتق على ما يقتضي الرق والجواب ان للعتق قوة
على الرق في الوقوع فاما في اثباته شرعا فلا مزيه له عليه فبطل ما قلته
الحادي والعشرون ان تكون احديهما يوافقها عموم والاخرى لا
يوافقها كعلتنا في ايجاب القطع في سرقة ما يسرع اليه الفساد وعلتهم
في اسقاطه لان علتنا يوافقها عموم القران والخبر فمن الناس من قال
ان الموجبة للتخصيص اولى والاول اصح لان العموم دليل بنفسه فاذا
انضم الى القياس قواه ه **والثاني والعشرون** ان تكون احدى العلتين
يعاضدها قول صحابي فيكون اولى من الاخرى لان قول الصحابي حجه
على قول بعض العلما فاذا انضم الى القياس قواه **الثالث والعشرون**
ان تكون احدى العلتين تعم معلولاتها والاخرى لا تعم وذلك كعلة اصحاب
ابي حنيفة في عتق من عدا الوالدين والمولودين فانهم يقولون ذو رحم
النسب وهذه علة لا تعم معلولاتها لان قولهم ذو رحم محرم اي تحرم
المناكحة بينهما وهذا يوجد بين الذكر والانثى والحكم فيهما وفي
الاثنين الذكرين واحد فلم تعم علتهم جميع المعلول وعلتنا في تلك
المسلة تعم المعلولات فكانت علتنا مقدمة على علتهم ه
الرابع والعشرون ان تكون احدى العلتين عايده الى الاصل بالاسقاط
كعلة اصحاب ابي حنيفة في الربا فانهم يقولون ان العله هو الكيل
لقوله لا تبيعوا البر بالبر الى اخر الخبر فيخصون بهذه العله القليل من
البر والشعير والملح والتمر ويقولون انه غير مكيل فعلتهم مستنبطة من
الخبر وقد عادت على اصلها بالاسقاط لان التخصيص اسقاط وعلتنا
الطعم وليست بعايده على اصلها بالابطال وهذا يقتضي ان تكون صحيحة

عندنا ما لا يعود على اصله بالابطال اقوى وقد ذكر الشيخ الامام في
الخلاف وقال ان عندي يوجب بطلانه فاذا كان هذا هو الصحيح فيجب
ان يذكر في باب ما يفسد لا في باب الترجيح لان في باب الترجيح نذكر
العلة الصحيحة ونرجح بعد ذلك قال الامام رحمه الله والذي يدل
على فساده انها اذا كانت تعود على اصلها بالتخصيص بان انه لم يعلل
الاصل وانما علل بعض الاصل وتعليل بعض الاصل لا يكون صحيحا
قال الامام رحمه الله وقد ذكر غير ما ذكرته في ترجيح العلل غير ان الذي ذكرته الصحاح

باب القول في الاستحسان

القول بالاستحسان باطل وهو ترك القياس لما يستحسنه الانسان
برأي نفسه من غير دليل وحكى الشافعي وبشر المريسي عن ابي حنيفة انه كان
يقول بالاستحسان وفسراه بهذا وهو ترك القياس لما يستحسنه الانسان
من غير دليل واختلف اصحابه المتاخرون ونفوا عنه هذا التفسير
فمنهم من قال هو العدول بالحكم في المسألة عن حكم نظائرها لدليل يخصها
وهو قول ابي الحسن الكرخي ومثاله كما قال في الاكل ناسيا في
الصوم ان القياس يقتضي ان يبطل العبادة لانه لا فرق بين ان يكون عامدا او
ان يكون ناسيا ولكن تركنا القياس في الاكل ناسيا استحسانا لما
فيه من الخبر فعدلوا بالمسألة عن نظائرها لدليل خصها وهو الخبر وقال
بعضهم هو القول باقوى الدليلين وهو الخبر الذي ورد في الاكل ناسيا
وترك القياس فيه وقال بعضهم الاستحسان هو تخصيص العلة بدليل وقال
بعضهم هو تخصيص بعض الجملة بالجملة فان كان مذهبهم على ما قال الكرخي
وعلى ما قال القائل الاخر وهو القول باقوى الدليلين فنحن نقول به وارتفع الخلاف

وان كان مذهبهم على ما قال القائل الاخر من تخصيص العلة بدليل فقد تقدم
الكلام على ذلك وبينا فساد قولهم فيه وان كان مذهبهم ما حكاه
الشافعي وبشر المريسي عن ابي حنيفة وهو الصحيح عنه لانهم
ذكروا الاستحسان في موضع لا دليل فيه وهو في شهود الزنا اذا
شهد اربعة على رجل بالزنا في بيت كل واحد منهم في زاوية من زوايا البيت
قال ابو حنيفة تقبل شهادتهم ويجب عليه الحد استحسانا فاذا قلنا لهم
لم قال لانه يجوز ان يكون في وسط البيت فظن كل واحد منهم ان
تلك الزاوية التي شهد بها اقرب او كان قد جره من زاوية الى
زاوية وليس هذا دليلا وانما هو استحسنه من غير دليل وهذا كما قال
فيمن شهد عليه شاهدان بالسرقة احدهما بكبش ابيض والاخر بكبش
اسود قال تقبل شهادتهما ويقطع به لانه يجوز ان يكون كل واحد
منهما راه في جانب وكان ابيضا او اسودا من احد الجانبين فظن ان
جميعه اسود او ابيض وليس ذلك بدليل والدليل على فساد
هذا القول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله وقال وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله
وما يستحسنه الانسان من غير دليل لا علم له به ولا رد فيه الى الله
ولا يعرف حكمه من الله تعالى فوجب ان يكون باطلا ويدل عليه
ان القياس دليل من ادلة الشرع فلا يجوز تركه بما يستحسنه الانسان
من غير دليل كالكتاب والسنة ويدل عليه انه لو كان القول بما
يستحسنه الانسان من غير دليل جائزا لوجب ان يستوي في ذلك قول
العلماء والعامة لان العامي يستحسن برايه وعقله كما يستحسن العالم

ولما قلتم انه تختص به العلماء دل على فساد مذهبكم **فان قيل** عندنا الاستحسان الذي ذهب اليه ابو حنيفة غير هذا وانما هو ترك اضعف الدليلين لاقواهما وترك القياس لدليل اقوى منه **قلنا** المروي عن ابي حنيفة ما ذكرناه فلا نقبل قولكم بخلافه لانا نتكلم مع من يقول بقول ابي حنيفة لا لمن يختار لنفسه مقالة ينصرها ثم نقول الدليل على ان المذهب ما حكي عن ابي حنيفة ان هاهنا مسايل على مذهبكم ليس فيها الا مجرد الاستحسان من غير دليل فهو ما ذكرنا من شهود الزنا فانكم تركتم القياس من غير دليل لان القياس يقتضي ان لا يحد لانه شهادة ملفقة وفي الزنا يعتبر اجتماع شهود على فعل واحد وايضا لو كان القول بالاستحسان صحيحا لادى الى تعارض الاقوال لان كل احد من اهل العلم يستحسن مذهبا لنفسه خلاف مذهب صاحبه

احتجوا بقوله تعالى نزل احسن الحديث وبقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم **والجواب** ان هذا امر باتباع ما انزل وكلامنا فيما يستحسنه الانسان من تلقاء نفسه من غير دليل فلا حجة لكم في الايتين

احتج ايضا بما روي عن ابن عباس انه قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح **والجواب** ان المراد بذلك ما اجمع المسلمون من اهل الحل والعقد وعندنا ما استحسنه اهل الاجماع فهو حسن عند الله ويجب المصير اليه والعمل به ٥

فصل اذا ثبت ما ذكرناه فالاستحسان الذي يقوله المتاخرون من اصحابه وهو ترك اضعف الدليلين لاقواهما قد يكون بدليل النص وقد يكون بدليل الاجماع وقد يكون بالقياس وقد يكون

بالاستدلال فالنص مثل قولهم ان القياس يقتضي ان لا يثبت الخيار في البيع لانه غرر ولكن استحسناه للخبر وهو حديث حبان بن منقذ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بعت فقل لا خلابة ولك الخيار ثلثا والاجماع مثل قولهم ان القياس يقتضي انه لا يجوز دخول الحمام الا باجرة معلومة ومدة اللبث فيه والامر ان معلوما لانه ان كان اجارة يجب ان تكون المدة معلومة وان كان بيع الماء يجب ان يكون قدر الماء معلوما والثمن معلوما ولكن تركناه لاجماع المسلمين على الدخول من غير اجرة معلومة والقياس مثل ما قالوا القياس يقتضي ان من حلف لا يصلي فدخل في الصلاة يحنث بمجرد الدخول لانه يسمى مصليا ولكن تركناه استحسانا وقلنا لا يحنث حتى ياتي بالركعة لان ما دون الركعة لا يعتد به فهو بمنزلة ما لو لم يكبر والاستدلال مثل قولكم ان القياس ان من قال ان فعلت هذا فانا يهودي او نصراني لا يكون حالفا لانه لم يحلف بالله ولكن جعلناه حالفا بضرب من الاستدلال وهو ان الهاتك للحرمة بهذا القول بمنزلة الهاتك لحرمة قوله والله **قال الامام** رحمه الله هذا ايضا قياس غير انهم يزعمون انه استدلال وليس بقياس ويفرقون بين القياس والاستدلال في هذه المسالة وهو مبني على ما بينا من ابطال الكلام انه لا يجوز بالقياس ويجوز بالاستدلال

باب القول في الاشيا قبل ورود الشرع وباب استصحاب الحال والقول باقل ما قيل وايجاب الدليل على النافي

اختلف اصحابنا في الاعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع فمنهم من قال انها على الوقف ولا حكم فيها بالحظر ولا بالاباحة وهو قول ابي علي

الطبري وابي بكر الصيرفي وهو مذهب الاشعريه ومنهم من قال هي على الاباحة
وهو قول ابي العباس وابي اسحق والقاضي ابي حامد وبه قالت المعتزلة البصريون
ومنهم من قال انها على الحظر وهو قول ابي علي ابن ابي هريره وهو مذهب المعتزلة
البغداديين فعلى الوجه الاول اذا وجدنا عينا من الاعيان المنتفع بها لا
نحكم فيها بحظر ولا اباحة ابدا الى ان ينكشف حاله بقيام الدليل
عليه وعلى القول الثاني اذا وجدنا عينا من الاعيان ولم نجد ما يمنع من الانتفاع
بها من جهة الشرع اقدمنا على الانتفاع بها بحكم الاصل وعلى الوجه
الثالث اذا وجدنا عينا من الاعيان المنتفع بها ولم نجد اذنا في الانتفاع
بها من جهة الشرع لزمنا اجتنابها وتحريمها بحكم الاصل والصحيح
هو المذهب الاول **والدليل** عليه ان المباح ما اذن فيه صاحب
الشرع والمحظور ما حرمه صاحب الشرع فاذا لم نجد ورود الشرع في
عين بحظر ولا اباحة فليس الا الوقف لان طريق الاباحة الاذن ولم يوجد
وطريق التحريم المنع ولم يوجد ويدل عليه ان هذه الاعيان ملك لله تبارك
وتعالى وله ان يبيح الانتفاع بها وله ان يمنع ذلك وله ان يوجب ذلك
وجميع ذلك مفوض الى ارادته ومشيئته فاذا لم يوجد حظر ولا اباحة
ولا ايجاب لم يكن لبعض هذه الاقسام مزيه على البعض فلا يبقى الا
التوقف في الجميع ويدل عليه انه لو كان العقل يوجب حكما معينا
في هذه الاعيان من حظر او اباحة لما جاز ان يرد الشرع عليه لان الشرع
لا يرد بمخالفة العقليات وانما يرد بمجوزات العقول ولهذا لا
يجوز ان يرد الشرع بان الشخص الواحد يجوز ان يكون في مكانين في حالة
واحدة لان ذلك من مستحيلات العقول ولما وجدنا الشرع ورد في هذه

الاعيان بالحظر تارة وبالاباحة اخرى دلنا ذلك على ان العقل لا مجال له في
ذلك وانه لم يوجب فيها حظرا ولا اباحة **فان قيل** هذا ان لزمنا في الحظر
والاباحة لزمكم في الوقف فانكم تقولون العقل يوجب الوقف ثم
وجدنا الشرع ورد بخلاف الوقف من الحظر تارة والاباحة اخرى
فكل جواب لكم عن الوقف فهو جوابنا عن الحظر والاباحة لانه اذا
جاز عندكم ان يكون على الوقف بموجب العقل ثم يرد الشرع فيها
بالحظر والاباحة جاز لغيركم ان يقول هو على الحظر وان جاز ورود الشرع
فيه بالاباحة او على الاباحة وان جاز ورود الشرع فيه بالحظر **والجواب**
ان هذا يلزمكم ولا يلزمنا لان من قضى فيها بالحظر والاباحة يجعل ذلك
حكما موجبا بالعقل والعقل اذا اوجب شيئا لا يجوز ورود الشرع
بخلافه واما نحن فلا نحكم فيه بحكم معين وانما معنى قولنا الوقف انا توقفنا
عن ايجاب حكم معين فيها على وجود الدليل المقتضي لذلك والتوقف لعدم
الدليل جواز ان يرد عليه ما يزيله بالكشف عن الدليل لان الوقف كان
لهذا المعنى فافترقا من هذا الوجه ويدل عليه انا وجدنا الشرع ورد بتحريم
اشيا وتحليل اشيا ولو كان الحكم في الاشيا قبل ورود الشرع الحظر
لما ورد الشرع الا بالاباحة لان الحظر قد علم بالاصل ولو كان الاصل
فيها الاباحة لما ورد الشرع الا بالحظر لان الاباحة قد علمت من الاصل
بالعقل فلما رايناه ورد تارة بالاباحة دل على ان طريق الحظر الشرع
وطريق الاباحة الشرع والاصل فيهما الوقف كما قلناه وليس في ذلك للعقل
قضية بحظر ولا اباحة ويدل عليه ان قول من قال انها على الحظر لا ينفصل عن
قول من قال انها على الاباحة وقول من قال انها على الاباحة لا ينفصل عن قول

من قال انها على الحظر اذ لا مزية لاحدهما على الاخر واذا تعارض القولان سقطا
ووجب الرجوع الى ما ذكرناه من طلب الدليل المقتضي لذلك احتج
من قال بالحظر بان قال هذه الاعيان ملك لله تعالى والانتفاع بملك الغير لا
يجوز الا باذنه كما في الانتفاع باملاك الادميين والجواب ان املاك الادميين
حرم الانتفاع بها قبل الاذن بالشرع ولولا ورود الشرع بذلك لسلكنا
فيها طريق الوقف كما في مسئلة الخلاف وكلامنا في اعيان لم يرد
الشرع فيها بالحظر ولا بالاباحة فبطل هذا القياس وجواب اخر ان
املاك الادميين حجة عليكم فانه ما لا ضرر على المالك فيه لا يمنع الغير من
الانتفاع به كالقعود في ظل حائطه والمشي في ضوء سراجه فيجب
ان يكون هاهنا لا يحرم الانتفاع بشيء من الاعيان قياسا على املاك
الادميين لانه لا ضرر على الله تعالى في الانتفاع بشيء من الاعيان التي
ملكها وجواب اخر انه ان كانت هذه الاعيان ملكا لله تعالى فلا يجوز
الانتفاع بها الا باذنه اعتبارا باملاك الادميين فالناس عبيد الله تعالى
فيجب ان لا يمنعوا من الانتفاع بها الا فيما يحتاجون اليه لصلاح ابدانهم
واحوالهم اعتبارا بعبيد الادميين الا ترى ان الواحد منا اذا كان له
عبيد جاز لهم ان ينتفعوا بما يحتاجون اليه في صلاح ابدانهم واحوالهم
من مال المولى بغير اذنه ولما ثبت انه لا يجوز الانتفاع بشيء من ذلك دل
على بطلان هذا الاعتبار لانه يلزمهم نقيضه ان لا يمنعوا من الانتفاع
بهذه الاعيان وفي ذلك ابطال مذهبهم وافساد قولهم احتج ايضا بان قال
اذا اقدمنا على الانتفاع بهذه الاعيان لم نامن ان يعاقبنا الله تعالى لانه ربما
كان حراما واذا تركنا ذلك امنا هذا المعنى فكان القول بما قلناه اولى

لان فعل المحظور لا يجوز وترك المباح جائز والجواب ان هذا يعارضه
انا لا نامن ان يكون الانتفاع بها واجبا فيعاقبنا الله سبحانه على ترك ذلك
لان العقاب يتعلق تارة بالترك وتارة بالفعل فيجب ان لا يقدم على
الفعل لهذا المعنى واذا بطل ان يقال هذا في الترك بطل ان يقال في
الفعل وجواب اخر انه لو جاز ان يقال هذا لجاز ان يجعل هذا طريقا
في ايجاب العبادات مثل الصوم والصلاة قبل ورود الشرع فيها
خوفا من ان تكون واجبة فلا نامن العقاب بتركها ولما بطل ان
يقال هذا هناك بطل ان يقال هاهنا احتج من قال بالاباحة بقوله تعالى
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذا
يدل على ان الاصل في الاعيان الاباحة والجواب ان هذا وارد في
الطيبات التي ورد الشرع باباحتها فنحملها على هذا بدليل ما ذكرناه
وجواب اخر ان هذا يعارضه قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم
الكذب هذا حلال الاية فمنع ان نحكم في شيء بالتحليل والتحريم وسماه
كذبا فدل على ان الامر في ذلك موقوف على ارادته وقضائه احتج
ايضا بان قال هذه الاعيان ملك لله تعالى والانتفاع بملك الغير على وجه
لا يستضر به المالك جائز والدليل على ذلك املاك الادميين فانها
يجوز الانتفاع بها على وجه لا يستضر به المالك مثل الاستظلال
بظله والمشي في ضوء سراجه ولا ضرر على الله تعالى في انتفاعنا
بهذه الاعيان فوجب ان يكون الانتفاع بها جائزا على الاطلاق
والجواب ان هذا لو كان طريقا للاباحة لوجب ان يعلم انه لا يجوز ان
يرد الشرع فيها بالتحريم كما لا يجوز لاحد ان يمنع الناس من الاستظلال

بطله والمشي في موسر اجبه ولما اجمعنا على ان ذلك لا يجوز ان يرد الشرع
به دل على بطلان ما قلت **احتج** ايضا بان قال الحكيم لا يخلق شيئا الا
لغرض ووجه من الحكمة يقتضي خلقه وقد خلق الله هذه الاعيان فلا
تخلوا اما ان يكون خلقها للمنفعة او للمضرة يبطل ان يكون قد
خلقها للمضرة لان هذا لا يليق بالحكيم بقي القسم الثاني وهو انه
خلقها للانتفاع بها واذا ثبت هذا فلا تخلوا اما ان يكون خلقها لنفع
نفسه او لنفعنا يبطل ان يكون خلقها لنفع نفسه لان الله تعالى مستغن
عن ذلك بقي ان يكون قد خلقها لنفع الناس واذا ثبت هذا ثبت ان
الانتفاع بها جائز اذ لا يخرج خلقه اياها عن هذين القسمين لان
القسم الثالث عبث ولعب وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويدل عليه قوله
تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا **والجواب** ان هذا ينبني على
اصلكم الباطل ان افعال الله تعالى معللة ونحن لا نقول ذلك بل نقول
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **وجواب** اخر انا ان سلمنا ذلك تسليم
نظر لا تسليم اعتقاد فهو تقسيم باطل من وجهين احدهما انه يبطل
بالاعيان المحرمة في الشرع كالخمر والخنزير فانه لا يخلو خلقه لها
من ضرر او نفع او يكون قد خلقها لا لضر ولا نفع يبطل ان يكون قد
خلقها للضر لان ذلك لا يليق بالحكيم فبطل ان يكون خلقها لا
لنفع ولا لضر لان ذلك عبث وبقي ان يكون خلقها للانتفاع بها والله
تعالى مستغن عنها وعن الانتفاع بها فقد حرمها علينا ومنعنا من الانتفاع بها
فكل جواب لكم عن خلقه الخمر والخنزير فهو عذرنا في هذه الاعيان
والثاني انا نسلم انه خلقها للانتفاع وانه لا يجوز ان يكون خلقها

لينتفع هو بها لانه مستغن عن ذلك غير انه خلقه لغيره من البشر
من الضرورة ان يكون نحن ذلك الغير بل يجوز ان يكون قد خلقها لنا
ويجوز ان يكون قد خلقها لقوم اخرين غيرنا ليوصلها اليهم في وقت
اخر وجعل لهم البهائم طريقا واذا كان ذلك جائزا بطل ان يكون قد
خلقها لنفعنا فلا يبقى لكم حجة او نقول يجوز ان يكون قد خلقها لنا
ولكن ليوصلنا اليها على صفة مخصوصة غير الصفة التي عليها او
نقول يجوز ان يكون قد خلقها ليمتحن بها خلقه في تركها وان يثيبهم
على اجتنابها وهذا ايضا وجه صحيح للحكمة او خلقها لنا ليوصلنا
اليها في وقت اخر غير هذا الوقت كما انه خلق الجنة والنار ليوصلهم
اليها في وقت اخر واذا احتملت هذه الوجوه بطل حمل الامر فيها
على الاباحة والعبث كما ذكروه وجه اخر انه خلقها ليستدل بها
على الربوبية والقدرة وانما الاية فلا حجة فيها لانه قال خلق لكم ما في
الارض جميعا ولم يثبت انه اباح الانتفاع بها ويجوز ان يكون للثواب
على تركها او الاستدلال بها على الربوبية والدليل عليه ان ها هنا اعيانا
لا يجوز الانتفاع بها بالشرع كالخمر والخنزير والميتة لها نا وبان الاماد كرنا
احتج ايضا بان قال المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وعندكم
ان من فعل شيئا قبل الشرع لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه
والجواب ان المباح عندنا ما اخبر صاحب الشرع انه لا ثواب في فعله
ولا عقاب في تركه وذلك لم يوجد ها هنا وما الزمتم لا يلزم لانا نقول لا
يستحق عليه عقابا ولا ثوابا ولا نقول انه مباح بل نقول اسقاط الثواب
والعقاب فيه لان الشرع لم يرد بتعليق الثواب والعقاب على ذلك

الفعل فكان ذلك مباح وهذا كما نقول ان فعل البهيمة لا يتعلق به
ثواب ولا عقاب لان الشرع لم يرد بذلك ولا يسمى فعل البهيمة مباحا
كذلك في مسئلتنا مثله **احتج** ايضا بان قال القول بالوقف يؤدي
الى ترك الوقف وذلك لان الغرانه لا يخلو اما ان يكون حقا فيجب اعتقاده
او باطلا لا يجوز اعتقاده فان كان حقا وجب اعتقاده وبطل القول
بالوقف لانه قد وجب الاعتقاد وان كان باطلا لم يجز القول به
والجواب ان الوقف هو الحق ومعناه انه لا عقاب على احد فيما
يفعله ولا ثواب في شيء يفعله ولا وجوب لشيء من الاشياء حتى يرد الشرع
به حتى الوقف الذي قلناه وليس اذا كان ذلك هو الحق وجب فيه
الاعتقاد اذا لم يكن على صفة الوجوب فيجب ان يقيم الدليل على
ذلك ولانه اذا كان حقا يجب اعتقاده وليس هنا ما يوجب الاعتقاد
وجواب اخر انه يجوز ان يكون الشيء على صفة من الصفات ثم لا يجب على
الانسان فيه معرفته ولا اعتقاد الا ترى ان كثيرا من المخلوقات كالبهائم
وغيرها لها صفات هي عليها في الحقيقة ثم لا يجب البحث عنها والكشف
عن حقيقتها ثم لا يقال انه لما لم يجب معرفتها على حقيقتها وصفاتها
لم تكن تلك الصفات ثابتة لها على الحقيقة فكذلك ها هنا مثله
فصل واما استصحاب الحال فضربان استصحاب حال العقل
واستصحاب حال الاجماع فاما استصحاب حال العقل فهو طريق صحيح
يفزع اليه المجتهد عند عدم الدليل الشرعي وذلك مثل ان يقول الشافعي في الوتر انه ليس
بواجب لان الاصل براءة الذمة وفراغ الساحة وطريق اشتغالها الشرع وقد طلبت في
اصول الشريعة فلم يوجد ما يدل على اشتغال الذمة بالوتر فوجب البقاء على حكم الاصل

لان الوجوب بالشرع فاذا لم يرد به الشرع فلا وجوب ومن قال ان للواجب
يحتاج الى دليل شرعي يوجب الانتقال عن هذا الاصل الى الشرع وقد يكون
النفي مثل ان يقول في دية اليهودي انها ثلث دية المسلم لان الاصل
براءة الذمة وفراغ الساحة وقد طلبت في اصول الشريعة ما يدل
على اشتغالها فلم يجد الا هذا القدر فوجب البقاء فيما زاد على حكم
الاصل ومن ادعى ذلك احتاج الى دليل فهذا صحيح ما دام عادما للدليل
فاذا ظفر بدليل شرعي فانه يجب الانتقال عنه الى ما يوجبه الشرعي
سوا كان نطقا او مفهوما او نصا او ظاهرا لان هذه الاقسام
كلها من ادلة الشرع واستصحاب الحال هو التمسك بعدم الدليل
فاذا وجدنا دليلا من ادلة الشرع زال ذلك العدم وبطل التمسك بالاصل
فصل واما استصحاب حال الاجماع فهو ان يستصحب حكم
الاجماع في موضع الخلاف وذلك مثل ان يقول الشافعي في المتيمم
اذا راى الماء في اثناء صلاته انه لا يبطل تيممه ولا صلاته لانا اجمعنا على
صحة احرامه وانعقاد صلاته قبل وجود الماء فوجب ان يستمر على ذلك
الحكم الا ان يقوم الدليل على الانتقال عنه فهذا النوع قد اختلف
اصحابنا في صحته فمنهم من قال هو صحيح وهو مذهب ابي بكر الصيرفي
واختيار المزني وابي ثور وهو مذهب داود ومنهم من قال انه باطل
وهو الصحيح **دليلنا** هو ان موضع الاجماع هو تيمم عادم الما
وموضع الخلاف المتيمم الواجد للما وهما صورتان مختلفتان
ومسئلتان منفردتان والاستدلال في احدهما بما يدل على الاخرى باطل
وصار كالو سئل عن مسئلة واستدل بالاجماع على مسئلة اخرى

لا يجوز كذلك في مسألتنا مثله ويدل عليه أن الاستدلال بالإجماع والإجماع
غير موجود في موضع (مسألة) الخلاف والحجة متى لم تكن موجودة في
موضع الخلاف لم يجز الاحتجاج بها إذ لو جاز ذلك لجاز أن يستدل
بالإجماع في كل مسألة تنشأ فإذا قيل ليس في هذه المسألة إجماع
يقول الإجماع حجة في مسألة أخرى فيجب أن تجري حجة ههنا
وهذا طريق فاسد يدل على صحة هذا ألفاظ صاحب الشرع فإنها لما
كانت حجة في المسائل لم يجز الاحتجاج بها إلا في موضع تكون موجودة
فيه متناولة فأما إذا كانت معدومة فلا يجوز الاحتجاج بها مع العدم ويدل
عليه أن المستدل بها مستدل من غير أن يكون معه في موضع الخلاف
دليل من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز أن يعول عليه قال الإمام
رحمه الله وكان القاضي يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح وههنا
يقول بقياس فاسد لأنه يحمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة
ويقول لما كانت صلاته صحيحة في حال عدم الماء يجب أن تكون صحيحة في حال
وجود الماء وهو نفس القياس إلا أنه ليس معه علة تجمع بينهما ويدل عليه أن
القول بهذا يؤدي إلى تكافؤ الأدلة لأنه كما يستدل هو بصحة العبادة
ليسقط الفرض عنه بذلك فخصمه يعارضه أن الأصل بقاء العبادة في ذمته بالشرع
فلا يحكم بسقوطها عنه إلا بيقين ومثال ذلك أنه إذا قال في مسألة التيمم
إن الأصل انعقاد صلاته وصحة إحرامه بموجب الإجماع فمن قال إنه زال فعليه
يحتاج إلى دليل فخصمه يعارضه ويقول أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض هذه
العبادة وفعلها والأصل بقاؤها في ذمته فمن قال إن بهذا الفعل سقط الفرض
يحتاج إلى دليل فإن قال أجمعنا على اشتغال ذمته بالفرض قبل فعل هذه العبادة

فأما بعد فعلها فهو موضع الخلاف قال الخصم وكذلك إذا أجمعنا على
انعقاد إحرامه وصحة صلاته قبل رؤية الماء فأما بعد وجود الماء فهو
موضع الخلاف فيؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة وليس أحدهما
أولى من الآخر ولا لأحد الإجماعين مزية على الآخر فلا يبقى إلا التكافؤ
والتوقف **احتج** المخالف بقوله تعالى ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها
من بعد قوة أنكاثا وفي مسألتنا متى أبطلنا ما دل عليه الإجماع فقد نقضنا
ما ثبت بالإجماع والقرآن يمنع من ذلك **والجواب** أنه لا دليل لكم في هذه
الآية لأن الآية تمنع من نقض ما هو ثابت وههنا ما أجمعوا عليه غير
ثابت في موضع الخلاف فما نقضنا شيئا **احتج** أيضا بأن حال الإجماع يقين
والخلاف شك واليقين لا يجوز إزالته بالشك والدليل عليه أنه لو كان
على يقين من الطهارة وشك في الحدث كان الحكم لليقين ولا يزول
بالشك ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الشيطان يأتي أحدكم
فينفخ بين أليتيه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا فأمر بالبناء على اليقين
الطهارة ومنع من الانتقال عنه بالشك فكذلك في مسألتنا مثله **والجواب**
أنا لا نسلم أن اليقين لا يزال بالشك غير أنه ليس في مسألتنا يقين لأن اليقين كان بالإجماع
وقد زال قطعا بالخلاف الواقع فلا معنى للبقاء على حكم اليقين مع تحقق زواله
بخلاف ما قالوه من الحدث فإنه مشكوك فيه والطهارة يقين فلا تزال بالشك
وزانه من مسألتنا أن يحدث بعد الطهارة فإنه لما زال يقين الطهارة بظهور الحدث
انتقلنا عن ذلك اليقين كذلك في مسألتنا مثله وهذا صحيح لأن الخلاف والإجماع
متضادان كما أن الحدث والطهارة متضادان فلا فرق بين الموضعين وصار
هذا حجة لنا من هذا الوجه **احتج** من نصر استصحاب حال الإجماع بأنه

بان قال ما اجمعوا عليه من الحكم لا يجوز عليه الخطأ فلا يجوز تركه الى ما يجوز
عليه الخطأ الا ترى ان قول المجمعين لما لم يجز عليه الخطأ لم يجز تركه للقياس
والجواب ان الاجماع غير موجود في مسألة الخلاف فلا يصح هذا القول
وجواب اخر انه لو كان هذا صحيحا لوجب الا يقبل القياس في هذه المسألة
وانما لما كان القياس لا يقبل في موضع الاجماع ولما قلت يجوز الانتقال عنه
بالقياس وخبر الواحد دل على بطلان هذا القول وهذا صحيح لانه قال الاصل
انعقاد صلاته وبقا احرامه فمن زعم انه قد زال احتاج الى دليل ولا خلاف انه
لو وجد دليلا كخبر الواحد والقياس يلزمه الكلام عليه فيبطل هذا
الدليل وخالف ما قاسوا عليه لان الاجماع موجود وفي مسألتنا الاجماع
قد زال بوجود الخلاف فبطل قولكم احتج ايضا بان قال قول المجمعين
حجة فوجب استصحابه في موضع الخلاف كالفاظ صاحب الشرع
والجواب ان قول المجمعين حجة ما داموا باقين وبالخلاف قد زال قول المجمعين
فهذا فارق ما قستم عليه لان قول صاحب الشرع هنا كان قائما فتناول الموضع
الخلاف ووزان ذلك من مسألتنا ان يرد اللفظ حكما في موضع فانه لا يجوز
استصحابه في موضع لا يتناوله وورد لفظ دال على حكم ثم ورد ما ينسخه
فانا لا نستصحب حكم ذلك اللفظ بعد وجود النسخ كذلك في مسألتنا
بالاختلاف زال الاجماع فلا معنى لاستصحاب حكمه بعد زواله احتج ايضا
بان قال الاجماع لا ينعقد الا عن نطق وان لم يظهر لنا والاستدلال بالنطق
في موضع الخلاف جائز فكذلك في موضع الاجماع فوجب ان يجوز الاستدلال
بالاجماع في موضع الخلاف والجواب انه قد يصدر الاجماع عن لفظ يجب البقاء
على حكمه في حال الخلاف وقد يصدر عن معنى فلا يجب البقاء على حكمه ولا نتكلم

ان اجمعوا الامر على احدهما الا ولنا ان نحمله على الاخر فوجب التوقف في
ذلك والرجوع الى طريق اخر وجواب اخر انه وان انعقد عن لفظ الا انه
يجوز ان يكون ذلك اللفظ مقصورا على موضع الاجماع لا يتعداه فلا يجوز
الاستدلال به واثبات حكمه في موضع الخلاف بالشك احتج ايضا
بان قال ما ثبت بالعقل من براءة الذمة يجب استصحابه في موضع الخلاف
فكذلك ما ثبت بالاجماع والجواب ان هناك دليل العقل قائم في براءة الذمة
في موضع الخلاف فجاز استصحابه بخلاف مسألتنا فان دليل الاجماع
غير قائم في موضع الخلاف فوزانه من ذلك ان يرد دليل العقل بوجود
دليل شرعي يوجب اشتغال الذمة فلا يوجب حينئذ استصحابه
بعد زواله فصل واما القول باقل ما قيل فيه فهو ان يختلف
العلماء في مسألة على قولين او ثلثة فيوجب بعضهم قدرا ويوجب بعضهم
اقل من ذلك وذلك مثل اختلافهم في دية اليهودي والنصراني فان عندنا
هي ثلث دية المسلم وعند اصحاب ابي حنيفة مثل دية المسلم وقال بعضهم
نصف دية المسلم ومثل زكاة الفطر فانه يجب عندنا خمسة ارطال
وثلث وعند ابي حنيفة ثمانية ارطال وجملة ذلك ان الاستدلال بهذا يقع من
وجهين احدهما صحيح والاخر فاسد فاما الصحيح فهو ان يقع الاصل
براءة الذمة الا فيما دل الدليل على اشتغالها به وهو ثلث الدية فان الاجماع
قد دل عليه وما زاد على ذلك يجب ان يكون باقيا على الاصل براءة الذمة
فلا يجوز ايجابه الا بدليل فهذا نوع من استصحاب حال العقل وهو صحيح
وحكمه ما ذكرناه واما الضرب الذي ليس بصحيح فهو ان يقول
ثلث الدية متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فلا يجوز ايجابه بالشك فهذا
غير صحيح لانه لم يستدل باستصحاب حال العقل وانما جعل كونه

مسكوتا فيه طريقا لاسقاطه وكما لا يجوز الايجاب بالشك فالاسقاط
ايضا لا يجوز بالشك فليس له ان يتعلق بالشك في الايجاب ويمنع منه الا وله
ان يتعلق به في الاسقاط ويمنع منه **فصل** واما الاستدلال بالسكوت
فهو ان يسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان شيء فيستدل بذلك على عدم
الوجوب ويجعل سكوته عن بيانه دليلا لعدم الوجوب وهو على ضربين
احدهما ان يكون السكوت في موضع الحاجة الى البيان والثاني ان يسكت
في غير وقت الحاجة فاما الاول فهو دليل من ادلة الشرع وهو في معنى
الاستدلال بالاصل في براءة الذمة وذلك مثل ما روي ان اعرابيا جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هلكت واهلكت فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وماذا لك فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبة فاوجب عليه عتق رقبة ولم يوجب على الزوجة وهذا وقت الحاجة
الى البيان فلو كانت الكفارة واجبة عليها لبين لان تاخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز ومن ذلك ما استدل به الشافعي في الخضراوات
انه لا زكاة فيها لانه كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مباطخ
ومقاثي وخضراوات ولم ينقل انه اخذ منها الصدقة ولا بعث اليها السعاة
ولا بين حكمها في الصدقات كما بين حكم الانعام والزرع فلو كانت
واجبة فيها لبين كما بين في سائر الاصول الزكاتية فجعل سكوته
دليلا على عدم الوجوب واما الضرب الثاني وهو ان يترك البيان في
غير موضع الحاجة فلا يكون ذلك دليلا على عدمه وذلك مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فاوجب القطع ولم يوجب الغرم
واذا كان النصاب تالفا في يده فلا يستدل بذلك على ان الغرم عليه غير واجب

في معنى انه لو كان واجبا لبينه ويخالف القسم الاول لان هناك لا يجوز تاخير
البيان عن ذلك الوقت مع الحاجة الداعية اليه فيستدل بذلك على انه لو كان
واجبا لما سكت عنه وهاهنا لا حاجة الى البيان في هذا الموضع لان الاية
لم ترد في شان سارق تلف النصاب في يده وانما وردت في بيان حكم
السرقة ويجوز ان يستفاد منها بعض البيان وبعضه من موضع اخر فدل
على الفرق بينهما **فصل** والنافي للحكم يفتقر الى اقامة الدليل
على ما يدعيه من النفي كما ان المثبت يجب عليه اقامة الدليل على ما يدعيه
من الاثبات ومن اصحابنا من قال ان النافي لا دليل عليه وذلك مثل
ان يقول الحلي لا زكاة فيها فيقال له ما الدليل فيقول انا ناف فلا دليل
علي وانما الدليل على المثبت وهذا خطا وهو قول بعض اصحابنا **والدليل**
على فساده قوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فذمهم الله تعالى بان
قطعوا بالنفي من غير دليل فدل على ان ذلك باطل ويدل عليه ان القطع بالنفي
لا يكون الا عن دليل كما ان القطع بالاثبات لا يكون الا عن دليل
فاذا وجب على من يدعي الاثبات اظهار ما يقتضي الاثبات فكذلك
يجب على النافي اظهار ما يقتضيه النفي **احتج** المخالف بان النافي لا
يدعي شيئا وانما هو مانع فوجب ان لا يجب عليه الدليل الا ترى ان من
ادعى النبوة يطالب باقامة المعجزة عليه ومن انكر نبوته ونفاها فلا يحتاج
الى اقامة البينة على انكاره **والجواب** انا لا نسلم فان من انكر النبوة
وقطع بنفيها يحتاج الى دليل لانه يقول لو كنت رسولا مبعوثا الى الخلق
لكان لك معجزة تدل على صدق ما تدعيه لان الله تعالى اذا بعث نبيا جعل له
من المعجزة ما يدل على صدق نبوته فلما لم يكن معك معجزة دل ذلك على انك

بلى وأما إذا قال أنا شاك في نبوتك ولا أعلم هل أنت نبي أم لا فلا يجب عليه
الدليل لأنه لم يقطع بالنفي وإنما هو شاك لا يدعي شيئا فتركناه وشكه
وأوجبنا الدليل على مدعي النبوة لإزالة شكه وإنه من مسلمنا أنه يقال
له هل الجبر في الخيل زكاة فيقول لا أعلم وأنا شاك في ذلك فلا نطالبه
بالدليل وفي مسئلتنا لا يظهر الشك وإنما هو قاطع للنفي فيجب أن
يكون له دليل على صحة ما يدعيه فافترقا احتج أيضا بأن قال النافي منكر
للحق والمنكر للحق لا بينة عليه وإنما البينة على المدعي والدليل عليه أن في
الدعاوي من ادعى حقا احتاج إلى البينة ومن أنكر لا يطالب بالبينة
والجواب أنا لا نسلم فإنه لا بد له من بينة وهو اليمين واليمين أيضا بينة لمع
شرعي وإنما لم يجب عليه إقامة الشهود ولا يسمع لأن النفي لا طريق للشهود
إلى إثباته فإنه لا يحيط علمهم بذلك فجعلنا له بينة تدل على ما يدعيه
وهو اليمين لأنه يمكنه الوقوف من حال نفسه على نفي ما يدعى عليه
فقبلنا يمينه وهو حجة شرعية ولهذا نطالب بها كما يطالب المدعي
بالشهادة والدليل عليه أنه إذا أنكر صدق بينة النافي سمعنا بينته
وهو أن يدعي عليه رجل أنه قتل أخاه فينكر ويقيم الشهود
بينة أنه كان في ذلك الوقت الذي يدعي عليه القتل فيه معهم ولم يفارقوه
وإن كان ذلك كذب فإنا نقبل شهادته على النفي حيث أمكن صدقها
وجواب آخر أن المدعي إن كان عينا فثبوت يد المدعى عليه بينة
تشهد له بصدق إمكانه وإن كان دينا فبراءة ذمته في الأصل دليل
على صدق ما يدعيه فلم يخل من بينة بخلاف مسئلتنا فإنه لا بينة مع
هذا النافي فلا يجب قبول قوله من غير دليل احتج أيضا بأن قال من نفى صلاة

سادسة لا يحتاج إلى دليل كذلك ههنا والجواب أنه لا بد
في نفيها من دليل وهو أن يقول إن الله تعالى لا يتعبد المخلوق بعبادة
إلا ويجعل إلى معرفتها طريقا من جهة الدليل فلما لم نجد ما يدل
على وجوب صلاة سادسة دل على أن الوجوب يستند العدم الدال على عدم الوجوب

باب في بيان استعمال الأدلة واستخراجها

إذا نزلت بالعالم حادثة وجب عليه طلبها في نصوص الكتاب
والسنة فإن وجدها منصوصا عليها قضى بما يقتضيه النص وإن لم
يجدها في نص كتاب ولا سنة طلبها في ظواهر الكتاب والسنة
وفي مفهومها ومنطوقها وفي أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن
وجد في شيء من ذلك قضى بها بما يقتضيه الظاهر فإن لم يجد
طلب الدليل في إجماع العلماء فإن وجدها قضى بما يقتضيه الإجماع
فإن لم يجد طلب في الأصول والقياس فأداه فإن بالأصل ينظر في تعليله
وأول ما يبدأ به أنه يطلب التعليل المنصوص فربما كان
منصوصا على تعليله وذلك مثل أن تكون الحادثة نبيذ الزبيب
ونبيذ التمر هل هو حرام أم لا فالتعليل منصوص عليه لأن الله تعالى
قال إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في
الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون
فذكر من أوصافه ما هو معلوم عندنا بالعادة فلا يجوز أن يكون
ذكره لتعريفنا بل يجب أن يكون ذلك تعليلا فيعلل بذلك فإذا
وجد التعليل منصوصا عليه ينظر فيه فإن وجده مستقيما علق الحكم
عليه وإن وجده لا يطرد بل ينتقض لم يمنع إقامة البرهان عليها بالشرع

علم انها بعض اوصاف العلة فيضيف اليها من الاوصاف التي
يدل الدليل على صحتها وعلق الحكم عليها ومثال ذلك ان اصحاب
ابي حنيفة يقولون ان الامة اذا اعتقت تحت عبد ثبت لها
الخيار لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة ملكت بضعك فاختاري
فعلل بملك البضع فنقول لهم هذا بعض العلة والمراد به ملكت
بضعك تحت العبد والعبودية وصف يدل له خبر عائشة رضي الله
عنها انها قالت اعتقت بريرة فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان زوجها عبدا ولو كان حرا ما خيرها فان لم يجد تعليل
الاصل منصوصا عليه عدل الى المفهوم فان لم يجد نظر الى
الاوصاف المؤثرة في ذلك الحكم واختبرها مفردة ومجتمعة
فاذا وجب الحكم حال الاجتماع ولم يوجب حالة الانفراد علم
ان جميعها علة كالطعم والجنس وان كان الحكم في حال الاجتماع
والانفراد واحدا اسقط ما لا تاثير له وعلق الحكم على المؤثر
وذلك مثل ان ينظر في علة الخمر فيقول للخمر صفات مثل كونها
مائعا ومثل الحمرة ومثل الرائحة ومثل الشدة لا يجوز ان يجعل الحكم
متعلقا بكونها مائعا لان ذلك لا يستدعي التحريم بدليل الماء وسائر
المائعات ولا بكونها حمرا ولا برائحتها لان شيئا من ذلك لا
يستدعي التحريم فيجب ان يكون ثابتا لما فيها من الشدة المطربة
الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ثم لا يقتصر على ذلك حتى يختبر
تاثيرها فيقول اذا زالت هل يزول التحريم فيجد التحريم زائلا بزوال
هذه الصفة وان كانت سائر الصفات قائمة كما كانت فيعلم

حينئذ ان العلة هي الشدة المطربة وتعلق الحكم عليها وكذا يفعل
ذلك في جميع العلل الشرعية اذا نظر في الاصل فلم يجد علة
منصوصا عليها ولا ظفر باوصاف مؤثرة في ذلك الحكم نظر في
الاشياء الدالة على الحكم على الوجه الذي بيناه فان لم يجد علة
بالاشياء المجردة وان كان يرى تجرد الشبه دليلا على الاحكام
فان لم يسلم له شيء من ذلك علم ان الحكم في الاصل مقصور عليه
لا يتعداه فيفزع حينئذ الى الاصل براءة الذمة ويقضي فيه بما يختاره
من الاوجه الثلاثة التي ذكرناها من الحظر او الاباحة او
الوقف على الوجه الذي تقدم

باب القول في التقليد وبيان اقسامه وما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ

قد تقدم الكلام في الادلة التي يفزع اليها المجتهد في معرفة
الاحكام واستوفينا الكلام فيه بطرقه واقسامه والكلام
ها هنا فيما يرجع اليه العامي وهو التقليد وجملته ان حد التقليد
هو قبول القول من غير دليل وهو ماخوذ من القلادة التي تكون
في العنق فكان العامي اذا اخذ بقول المفتي فقد قلده ما يرد به
في ذلك الحكم وجعله في رقبته اذا ثبت هذا فالاحكام على ضربين
عقلية وشرعية فاما العقلية فلا يجوز التقليد فيها لاحد من العقلاء
سواء في ذلك العامة وغيرهم وذلك مثل العلم بحدث العالم واثبات
الصانع ومعرفة صفاته ومعرفة النبوات والنظر في المعجزات
الى غير ذلك من الاحكام التي طريقها التقليد في الاحكام العقلية

ويروى عن عبيد الله بن الحسن العنبري وكان قاضي البصرة أنه قال يجوز
التقليد في أصول الديانات وهذا غلط **دليلنا** قوله تعالى
إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون وجه الدليل أنه
ذم من هذا مقالة لاتباعه ملة أبيه في الدين فدل على أن ذلك لا يجوز
ويدل عليه أن طريق إدراك هذه الأحكام العقل والعقلاء كلهم
يشتركون في العقل فوجب أن لا يجوز لبعضهم تقليد البعض لأن
معه من الأدلة مثل الذي مع صاحبه في إدراك ذلك فصار كإدراك
الحوادث بالنظر والاجتهاد وإدراك القبلة بالاجتهاد
فإنه لا يدخلها التقليد مع التساوي في الأدلة كذا في مسألتنا مثله
ويدل عليه أنه فرض على كل أحد أن يعلم هذه الأصول ويقطع بها
والقطع لا يحصل بقول المعلم فوجب أن لا يجوز فيه التقليد
احتج المخالف بأن قال إذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول
وربما قال إذا جاز التقليد في الأحكام الشرعية وجب أن يجوز
في الأحكام العقلية لأن في الأحكام الشرعية إنما جوزنا ذلك لأنه
يشق على كل أحد إدراكه وهذا المعنى قد وجد هاهنا
لأن الأدلة التي يدرك بها أصول الديانات يشق معرفتها ويضيق
إدراكها وربما كان فيها ما هو أغمض وأخفى من أدلة الشرع
والجواب أن الطريق التي يتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية
هي العلم بطرق من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير
ذلك ومعرفة ذلك تستغرق عمرا طويلا فلو ألزمنا كل أحد معرفته
لأدى ذلك إلى الانقطاع عن المعاش وتعطيل الحرث والنسل

الدين بهما فتواع الدنيا ولهذا قلنا إنه إذا قام به بعض الناس سقط
الفرض عن الباقين وجاز فيه التقليد بخلاف مسألتنا فإن الطريق
التي يدرك بها الأحكام العقلية هي العقل والناس كلهم
مشتركون في ذلك فلم يجز فيه التقليد **وجواب** آخر أن
طريق الفروع الظن والظن يحصل بالرجوع إلى المقلد فلهذا
جوزنا فيها التقليد بخلاف مسألتنا فإن طريقها القطع والعلم
ولا يحصل ذلك بالرجوع إلى قول المعلم فافترقا **فصل**
وأما الأحكام الشرعية فضربان ضرب يعلم من دين الله تعالى
ضرورة مثل وجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة
والزكوات وصوم شهر رمضان والحج وتحريم الخمر والزنا
واللواط وما أشبه ذلك مما ثبت بخبر الواحد فهذا وأمثاله لا
يجوز التقليد فيه وضرب لا يعلم من دين الله تعالى ضرورة بل
طريق إدراكه النظر والاستدلال كمسائل الفروع
من العبادات والمعاملات والمناكحات والفروع وغير
ذلك من الأحكام التي يسوغ فيها الاجتهاد وفي طريقها فالتقليد
في ذلك كله جائز إذا كان المقلد عاميا والمقلد من أهل
الاجتهاد وحكي عن أبي علي الجبائي المعتزلي أنه كان يقول
إذا كان ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد جاز وإن كان مما لا
يسوغ فيه الاجتهاد لا يجوز كمسائل الإجماع وما أشبهها
والدليل على ذلك قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
وهذا عام ويدل عليه أنه ليس معه آلة الاجتهاد فجاز له التقليد كما

قلنا فيما يسوغ فيه الاجتهاد احتج بان ما فيه طريق مقطوع به
فلم يجز له التقليد كالعقليات والجواب ان هناك معه الآلة التي
يتوصل بها الى معرفة الحكم وهو العقل وليس كذلك في مسألتنا
فانه ليس معه آلة معرفة ذلك من جهة الدليل والاستخراج ويحتاج
الى تحصيل الآلة وهي معرفة الكتاب والسنة والاجماع وفي
ذلك مشقة عظيمة وتعطيل للمعاش وقطع للحرث والنسل
فافترقا فصل وقال بعض المتكلمين لا يجوز للعامي التقليد
في المسائل حتى يعرف العلة التي اثارت الحكم وهذا غلط
دليلنا انا لو الزمناه معرفة ذلك لشق وشاق على الناس وانقطعوا
عن الحرث والنسل فوجب ان لا يكلف ذلك احتج بان
اكثر ما فيه ادلة غامضة دقيقة وهذا لا يبيح التقليد كما نقول
ذلك في العقليات فان فيها ادلة تغمض وتدق ومع ذلك لا يلزمه
معرفة الحكم بالادلة ولا يجوز له التقليد فكذلك هاهنا
والجواب عنه نحو ما تقدم في المسألة قبلها فصل اذا ثبت ما
ذكرناه فيجوز له تقليد من شاء من العلماء وقال ابو العباس والقفال
يلزمه الاجتهاد في اعيان المفتين ولا يجوز له ان يترك تقليد
الاعلم الادين الى تقليد من هو دونه والدليل على انه لا يجب عليه
ذلك قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولم يفصل
ويدل عليه ان من جاز له تقليده اذا كان منفردا جاز له تقليده اذا
كان معه غيره اصله اذا كانا متساويين ويدل عليه انا نجوز للعامي
التقليد في المسائل حتى لا يؤدي الى المشقة ومتى اوجبنا عليه الاجتهاد

في اعيان المفتين كان في ذلك اضرار ومشقة وقد يكون احدهما احفظ
والآخر اعلم بالاجتهاد وفي معرفة ذلك مشقة على العامي فوجب ان لا
يلزمه احتج بان التقليد طريقه الظن والظن في تقليد الاعلم اقوى
فوجب المصير اليه والجواب انه لو جاز ان يقال هذا لجاز ان
يقال انه لا يجوز له التقليد بل يوجب عليه معرفة الحكم بطريق
الاجتهاد لان ذلك اقوى في الظن ولما اجمعنا على ان ذلك لا يجب
لما فيه من المشقة كذلك هذا لا يجب لما فيه من المشقة وجواب
آخر انه لو جاز ان يقال هذا في العامي لجاز ان يقال في العالم انه يجوز له
تقليد الاعلم لان ذلك اظهر في الظن ولما بطل هذا ان يقال هناك
بطل هاهنا فصل فاما العالم فلا يجوز له تقليد غيره في شيء من
الشرعيات سواء خشي فوات الوقت او لم يخش الفوات وهو
قول ابي اسحق وقال ابو العباس اذا نزلت بالعالم نازلة وخشي فوات
وقتها جاز له ان يقلد عالما آخر من الناس وقال يجوز التقليد على
الاطلاق خشي الفوات او لم يخش وهو مذهب احمد واسحق وسفيان
الثوري وقال محمد بن الحسن يجوز له تقليد من هو اعلم منه ولا يجوز
له تقليد من هو مثله ومن الناس من قال ان كان في حادثة
نزلت به جاز له تقليد غيره ليعمل به وان كان في حادثة نزلت بغيره
لم يجز له ان يقلد ليحكم به او يفتي به ونحن نحتاج ان نتكلم مع ارباب
الطوائف الاربع والدليل على انه لا يجوز له التقليد وان خشي
فوات العبادة انه عارف بطرق الاجتهاد فلا يجوز له التقليد
كما لو لم يخف الفوت ويدل عليه ان كل حكم لا يجوز له التقليد اذا

لم يخش الفوات لم يجز وإن خشي الفوات أشبه الأحكام العقلية
فإنه لو خشي أنه إن اشتغل بالنظر والاجتهاد في معرفة حدث العالم
وإثبات محدثه أن يموت قبل إدراكه لم يجز له التقليد كذلك في
مسألتنا ويدل عليه أن الاجتهاد شرط في حق العالم في صحة العبادة
فلا يسقط لخشية فوات الوقت أشبه الطهارة للصلاة فإنه
لا يجوز له الصلاة بغير طهارة إذا خشي فواتها كذلك في مسألتنا
احتج من نصر مذهب أبي العباس بقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا
تعلمون فعم وهذا غير عالم فجاز له سؤال العالم **والجواب** أن هذا خطاب
للعامة بدليل أنه قال إن كنتم لا تعلمون بالبينات والذي لا يعلم بالبينات
هو العامي فأما العالم فإنه عارف بالبينات التي هي طريق الاجتهاد
فلا يدخل في الخطاب وأيضا فإنه قال فاسألوا أهل الذكر فيقتضي
أن يكون الذي يسأل الغير من أهل الذكر حتى يسأل أهل الذكر ه
احتج أيضا بأن قال لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد
فهو كالعامي في جميع المسائل **والجواب** أنا لا نسلم ذلك فإنه
إذا نظر وتأمل واستقصى طرق الاجتهاد توصل إلى معرفة الحكم
بخلاف العامي فإنه لا طريق له إلى معرفة ذلك الحال فافترقا **فإن قيل**
العامي أيضا يمكنه أن يعرف طرق الاجتهاد ويدرك الحكم بنفسه
قلنا إذا عرف طرق الاجتهاد لا يكون عاميا فلا يلزمه هذا السؤال
احتج أيضا بأن قال هو مضطر إلى التقليد لأنه إذا اشتغل بالاجتهاد
فاتته العبادة فوجب أن يجوز له التقليد **والجواب** أن العبادة إن كانت
مما يجوز تأخيرها للعذر جعل اشتغاله بالحادثة عليه عذرا إلى أن يخبر

وإن كان مما لا يجوز له تأخيره كالصلاة فعلها على حسب حاله ثم أعاد
إذا بان له الحكم فلا ضرورة به إلى التقليد ألا ترى أن من لا يجد ماء
ولا ترابا يصلي على حسب حاله ويعيد إذا قدر كذلك هاهنا مثله ه
فصل فأما الكلام مع أحمد وإسحاق وسفيان الثوري فالدليل عليه
قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ووجه الدلالة أنه
أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ومعلوم أن الرد إليهما لا يمكن
فبان أن المراد به إلى حكم الله وحكم رسوله وهذا لم يرده إلى
حكم الله ورسوله وإنما يرده إلى حكم المجتهد **فإن قيل** إذا قلد
عالما فقد رد الحكم إلى حكم الله تعالى ورسوله لأنه عالم بطرق الاجتهاد
ولا يفتي إلا بحكم الله **والجواب** أنه إذا كان مأمورا بالرد إلى
حكم الله ورسوله كان الواجب عليه اتباع ظاهر الكتاب
والسنة فإذا ترك ذلك وقلد فقد ترك ما أمر به من حكم الله
وعمل بغيره فوجب أن لا يجوز ويدل عليه قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم وهذا لا علم له بما أفتى به العالم وقلده فيه فيجب
ألا يقفوه ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اجتهدوا
فكل ميسر لما خلق له وهذا أمر بالوجوب ويدل عليه أنه تقليد
غيره كما قلنا في العقليات ولا يلزم قبول قول الرسول صلى الله
عليه وسلم لأن التقليد قبول قول الغير من غير حجة وقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم حجة فلا يجوز قبولها تقليدا ولا يلزم إذا حكم عليه الحاكم بشيء
فإن ذلك ليس تقليدا لأن التقليد ما يلزمه قبوله واعتقاده ولا يجب عليه
أن يقبل ما حكم به الحاكم ولا أن يعتقد صحته وإنما يلزمه طاعته

فيما الزمه للحكم وذلك ليس بتقليد **فان قيل** لا يمتنع ان يكون
معه ما يتوصل به الى المطلوب ثم يجوز له تركه الى غيره الا ترى
ان من قدر على سماع الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز له
ان يترك السماع ويعمل بما سمعه ممن يخبره عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بذلك الحكم **والجواب** ان هذا ليس بترك
لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو عدول من طريق الى طريق
وذلك جائز لان في الحالين جميعا المعمول به حكم الرسول صلى الله عليه
وسلم ونظيره من مسئلتنا ان يكون للمجتهد دليل يقتضي حكما
ثم يلوح له طريق اخر يقتضي ذلك الحكم يجوز له ان يعدل عن الاول
الى الثاني لان الحكم في الحالين واحد وانما اختلف الطريقان
خلاف مسئلتنا فان المقتضي للحكم هو اجتهاده وقد تركه الى
اجتهاد يقتضي حكما اخر فوجب ان لا يجوز ونظيره من
ذلك انه يترك نصا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حكم يخالفه
فلا يجوز له ذلك ويدل عليه ان القول بالتقليد يؤدي الى ابطاله
لانه اذا جاز ان يقلد في الحوادث ينبغي ان يقلد من منع من التقليد ويحكم
بابطاله وفي ذلك ابطال التقليد وما ادى اثباته الى اسقاطه سقط
بنفسه وكان باطلا **احتج** المخالف بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وهذا قبل الاجتهاد لا يعرف حكم الحادثة فجاز له
ان يسال **والجواب** ان الاية واردة في العلماء والخطاب لهم بدليل
شيئين احدهما انه اوجب السؤال والعالم لا يجب عليه سؤال بل هو مخير
بين السؤال وبين الرجوع الى الاجتهاد وانما العامي هو الذي يجب

عليه السؤال والثاني انه قال فسئلوا اهل الذكر وهذا يقتضي ان يكون
المخاطب ليس من اهل الذكر لانه جعل الناس فريقين فوجب ان
يكون احدهما غير الاخر فبان بهذا انه لا حجة لكم في هذه الاية ه
وجواب اخر ان الاية مشتركة الدليل لان هذا كما لا يعلم الحكم
قبل الاجتهاد لا يعلم الطريق الذي يثبت به الحكم قبل الاجتهاد
فان قلت انه يلزمه السؤال عن الدليل ففي ذلك ابطال لمذهبهم ه
فان قيل لا خلاف ان العامة داخلة في الخطاب بهم لا يلزمهم
السؤال عن الدليل الذي اثار الحكم **والجواب** ان تعلقكم من هذه
الاية بظاهر العموم وقد بينا من ظاهر عمومها ما يقتضي
فساد مذهبهم فليس لكم ان تعلقوا بما قلتم الا ولنا ان
نتعلق بما قلنا فوجب التوقف في ذلك وما ذكرتم من العامة
مناقضة للعموم والعموم لا يناقض ثم لو تركنا وظاهر
العموم لاوجبنا على العامي السؤال عن الدليل لموجب الاية غير
ان الاجماع منع من ذلك وبقي الباقي على ظاهر العموم **احتج** ايضا
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قال
والمراد باولي الامر العلماء هكذا ذكر في اكثر التفاسير **والجواب**
ان المراد باولي الامر الامراء ذكر ذلك في تفسيرها فنحمله على ظاهر
الامر اي امور الدنيا من تدبير الممالك وتجهيز العساكر وترتيب
الغزوات والسرايا وغير ذلك بدليل ما ذكرناه والدليل على
ان الطاعة تستعمل في امر السلاطين فاما في فتوى العلماء لا يقال له طاعة
احتج ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في

الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وهذا عام في قول
ما ينذر به الفقها اذا رجعوا الى اهلهم ولم يفرق بين ان يكون اهلهم
عامة او من اهل الاجتهاد **والجواب** ان المراد به نقول الاخبار وما
سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم فيحملها عليه او يحملها على العامة
بدليل ما ذكرنا **احتج** ايضا بان الصحابة رجعت الى التقليد بدليل ما
روى ان عبد الرحمن قال لعلي ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله
عليه وسلم وسيرة الشيخين فقال اما كتاب الله وسنة رسوله فنعم واما
سيرة الشيخين فلا الا على جهدي وطاقتي فعدل الى عثمان وقال ابايعك
على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم فبايعه فدل ذلك
على جواز التقليد وروي عن عمر انه قال اني رايت في الجد رايا فاتبعوني
والجواب ان المراد به سيرة الشيخين من حراسة الاسلام والذب عنه
والاجتهاد فيه والذي يدل عليه ان سيرة الشيخين في الحوادث مختلفة
لان لهما مذاهب واختيارات في الفرائض وغيرها لا يمكن الجمع
بينهما لاختلافهما فدل على ان المراد به ما ذكرناه **وجواب**
اخر انه اراد به سيرة الشيخين في الاجتهاد والبحث عن الدليل
لانه كان من سيرة ابي بكر وعمر الاجتهاد في طلب الاحكام ولهذا روي
ان ابا بكر كان اذا نزلت به نازلة نظر في كتاب الله فان راى حكما
في كتاب الله قضى به وان لم يجد نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان وجده قضى به وان لم يجد جمع وسال الناس من المهاجرين منهم
عمر وعثمان وعلي وثلثة من الانصار وهم زيد بن ثابت ومعاذ بن جبل
وابي بن كعب وقال لهم سمعتم شيئا في هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فان كان عندهم خبر قضى به وان لم يكن عمل بالاجتهاد وعمر ايضا
كانت سيرته الاجتهاد والنظر في الادلة والبحث فيها ولم يرد
اتباعهما في اعيان المسائل وتفاصيل الحوادث وفي هذا ابطال لما
تعلقوا به وليس لهم ان يحملوا على ما قالوه الا ولنا ان نحمل على ما
قلنا ولا يبقى لهم في الخبر حجة **وجواب** اخر ان كان دليلكم
قول عبد الرحمن وقول عثمان فقول الواحد من الصحابة ليس بحجة في الفروع
فكيف في الاصول على انه يعارضه قول علي فانه لم يقبل ذلك
ومنع منه وان كان احتجاجهم بالاجماع فالاجماع ها هنا مع
مخالفة علي عليه السلام على انا نعارضكم بمثل ذلك فنقول الصحابة
كما اقروا عثمان على القول ولم ينكروا عليه ما ظهر من الامتناع
من التقليد فليس لكم ان تتعلقوا بذلك الا ولنا ان نتعلق بما قلنا واما
الجواب عن قول عمر فاتبعوني فنقول اراد به فاتبعوني في الدليل في
الحكم كما ان بعضنا يتبع في الدليل بعضا واتباعه في الدليل الذي
افاد الحكم نحمله على هذا بدليل ما ذكرنا **احتج** ايضا بان قال
حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز التقليد فيه كالعامي **والجواب**
ان العامي لا طريق له الى ادراك الحكم لانه لعدم الالة فلو كلفناه
معرفة الحكم بطريقه لاحتاج الى معرفة الطرق من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وذلك يستغرق الاعمار ويؤدي الى تعطيل
المعايش والمكاسب وقطع الحرث والنسل وخراب الدنيا
فلهذا جوزنا له التقليد بخلاف مسئلتنا فان هذا العالم له طريق يتوصل
به الى ادراك الحكم من جهة الاجتهاد فوجب ان لا يجوز له التقليد

كالعامي في العقليات **والجواب الآخر** ان نقول هو وان جهله هو انه وان جهله
في الحال الا انه اذا اجتهد وتفكر يتوصل اليه فصار كالعادم للماء
اذا قدر على استقائه لا يقال انه عادم للماء فيجوز له التيمم بل نقول
وان عدم في الحال الا انه يتوصل الى تحصيله بخلاف العامي فانه عادم
ولا يتوصل اليه بالاجتهاد **والجواب الآخر** ان العامي انما جاز له التقليد لان
ذلك فرضه فلو كان العالم مثله لوجب ان يجعل التقليد فرضا عليه
ولما قلت ان التقليد لا يجب عليه بل هو بالخيار دل على بطلان هذا
الاعتبار **واحتج** ايضا بان قال النبي صلى الله عليه وسلم يفتي بما ينزل عليه
من القرآن وما ينزل عليه لا اجتهاد والعالم له طريق الى معرفة ذلك
بالاجتهاد ثم يجوز له ترك الاجتهاد والعمل بما افتى به رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكذلك هاهنا مثله **والجواب** انه لو كان هذا
كقول النبي صلى الله عليه وسلم لوجب ان يجب عليه الاخذ به
وترك الاجتهاد لسببه كما وجب عليه الاخذ بفتاوي رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقضاياه ولما قلت ان الاخذ بقضايا رسول الله صلى الله
عليه وسلم واتباعها واجب وان قول العالم لا يجب عليه الاخذ
وترك اجتهاده لسببه بل هو مخير بين ان يأخذ باجتهاده وبين ان
يجتهد لنفسه دل على بطلان هذا الكلام **والجواب الآخر** ان قضايا
رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة مقطوع بصحتها الا ان على قول
بعض الناس وذلك فيما يوحى اليه وهذا مقطوع بصحته لا كلام
فيه كما نقول في الكتاب لما كان وحيا من الله تعالى كان
مقطوعا بصحته وعلى قول البعض هو اجتهاد وهو ايضا

مقطوع بصحته لانه على قول البعض اصحابنا لا يجوز عليه الخطأ وعلى قول
بعضهم يجوز ولكن لا يقر عليه في دين الله تعالى فاذا اقر على قضية فلا خلاف
انه مقطوع بصحته وجب اتباعه وهذا المعنى بخلاف قول المفتي فانه
ليس بحجة ولا مقطوع بصحته ولا يجوز للعالم ترك الاجتهاد بسببه **واحتج**
ايضا بان قال اذا جاز تقليد المجمعين فيما افتوا به واجمعوا عليه وان
لم يعلم الطريق الذي افتوا عنه جاز تقليد العالم وان لم يعلم الطريق الذي
افتى عنه **والجواب** ان هذا لو كان كذلك لكان اتباعه واجبا ولوجب
ترك اجتهاده له كما قلنا هنا انه يجب اتباع الاجماع وترك الاجتهاد
له ولما اجمعنا على ان هاهنا لا يلزمه ترك الاجتهاد لقوله دل على الفرق بينهما
والجواب الآخر ان قول المجمعين حجة مقطوع بصحتها من جهة الشرع
لان الشرع قد ورد بالعصمة للامة ونفي الخطأ عنها فصار قولهم في ذلك
كالكتاب والسنة وليس كذلك قول العالم فانه ليس قوله بحجة
ويجوز عليه الخطأ فلم يجز للعالم قبوله وترك اجتهاده **واحتج** ايضا بان
قال لو كان التقليد في الشرعيات لا يجوز للعالم لجواز الخطأ على من يقلده
لجاز ان يمنع من قبول خبر الواحد لجواز الخطأ على من يقبله ولما بطل
هذا في قبول الاخبار بطل في قبول فتيا العالم **والجواب** ان خبر
الواحد ظاهر من غير اختلاف فيه ولا نكير في صحته فجاز الاخذ به
كقول الصحابي اذا انتشر في الصحابة ولم يعلم له مخالف وفي مسئلتنا تقليد
الفقيه موضع اختلف العلماء فيه وتعارضت فيه اقوالهم المختلفة
وفي مسئلتنا يعارض فتياه اجتهاده لنفسه فصار نظيره من خبر الواحد
ان يروى له خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما فانه لا يرجح فكذا لا

قلنا لا يجوز له أن يأخذ بأحدهما بل يرجع في الأخذ بهما والعمل بموجبه
إلى الاجتهاد وجواب آخر هو أنا لو أوجبنا عليه أن يبحث عن الرواية
والسماع ممن يسند الخبر إليه حتى يساوي الراوي في ذلك من جهة الشرع
والمشاهدة أدى ذلك إلى المشقة العظيمة لأنه إن كان في عهد النبي صلى الله
عليه وسلم فإنه يحتاج الخلق العظيم أن ينتابوا من أوطانهم وبلادهم إلى
الرسول صلى الله عليه وسلم لسماع ذلك وفي ذلك انقطاع عن المعايش
ومشقة عظيمة وإن كان ذلك في عصرنا هذا فلا سبيل إلى السماع من
الرسول لبعد الطريق فيسقط هذا المعنى وجاز تقليد الراوي في ذلك
كتقليد العامي العالم فإنه يجوز حيث كان يشق عليه معرفة الحكم
بالطريق الذي عرفه المفتي بخلاف مسألتنا فإنه لا مشقة عليه أن
يدرك الطريق الذي أدرك المفتي فوجب عليه ذلك احتج الخصم بأن قال
الاجتهاد من فروض الكفايات كالجهاد ثم في الجهاد يجوز أن يتكل
البعض على البعض إذا حصلت الكفاية به فكذلك في الاجتهاد
والجواب أن الاجتهاد فرض على الكفاية عند الاتفاق فأما مع
وقوع الخلاف في الحادثة فلا نسلم أنه فرض على الكفاية بل هو من
فروض الأعيان على كل من كان من أهله لأنه لا كفاية هنا مع الخلاف
ونظيره من الجهاد أن يعين القيم بأمر الجهاد فلا يجوز للباقين الاتكال
عليه وهذا صحيح لأن القصد هناك كف العدو ودفع أذيتهم عن المسلمين
وإذا حصل هذا المعنى بطائفة من المسلمين فقد حصلت الكفاية بذلك فلا
معنى لإيجاب ذلك على الباقين وفي مسألتنا القصد إدراك الحكم الشرعي
ومع وجود الخلاف يجب عليه ذلك لأنه لا يمكنه أن يقلد قولين متعارضين

ولا أن يقلد أحدهما لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر فلزمه الاجتهاد
في طلب ذلك **فصل** وأما الدليل على فساد مذهب محمد بن الحسن
حيث قال يجوز تقليد الأعلم ولا يجوز تقليد من هو مثله فالظواهر التي
ذكرناها مع الطائفة الأخرى ويدل على أنه لا يجوز أن يقلد فقيه
مثله لا يقلد من هو أعلم منه كالأحكام العقلية فإن قيل هذا يبطل
بالعامي فإنه لا يجوز أن يقلد مثله ويجوز أن يقلد العالم **والجواب**
أنا قلنا يجوز أن يقلد من هو أعلم منه وهذا يقتضي متشاركين في العلم لأحدهما
مزية على الآخر لأن لفظة أفعل ولفظة أفعل لا تستعمل إلا في متشاركين
في معنى لأحدهما فضل على الآخر وهذا يقال العسل أحلى من الدبس ولا
يقال العسل أحلى من الخل والعامي لا علم له بالأحكام فلا يلزم هذا
النقض **فإن قيل** يلزم عليه الصحابي فإنه لا يجوز أن يقلد صحابيا مثله
ويجوز أن يقبل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم **والجواب** أن هذا غلط
لأن التقليد قبول القول من غير حجة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة
مقطوع بصحتها فلا يقال له تقليد **فإن قيل** لو كان كالعقليات لما
جاز للعامي أن يقلد العالم كما في العقليات **والجواب** أن في العقليات
العامي كالعالم في طريق الاجتهاد والإدراك من الوجه الذي يدرك
العالم فلم يجز له تقليده وصار كالعالم في الشرعيات بخلاف
مسألتنا فإن في الشرعيات العامي لا يقدر على إدراك الحكم بطريقه
والعالم يقدر على ذلك فافترقا **فإن قيل** المعنى في العقليات أنه يجب على
كل أحد إدراكها قطعا ويقينا بحيث لا يبقى له شبهة وإذا قلد غيره
لا يحصل له القطع واليقين بصحة ذلك القول فلهذا لم يجز له التقليد بخلاف

مسئلتنا فان طريقها الظن والظن يحصل بتقليد الاعلم وهو اقوى فجاز له
يدل على صحة هذا ان في العقليات لا يقبل خبر الواحد والقياس ويقبل
ذلك في الشرعيات **والجواب** انا لا نسلم ان ظن الاعلم اقوى عنده
من ظنه اقوى لانه ليس من ظن الاعلم على ثقة وهو من ظن نفسه على ثقة فلا
يجوز ان يقال ان ظن الاعلم اقوى ويدل عليه ان من جاز له ترك قوله
باجتهاده لم يجز له ترك اجتهاده بقوله اصله اذا كان مثله وكالمجتهد
في القبلة وعكسه قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم **واحتج** المخالف
بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **والجواب** عنه بما تقدم ولانا
نخصها بما خصصتم في المساوي له في العلم **واحتج** ايضا بقصة اهل الشورى
وان عبد الرحمن بن عوف دعا عليا الى تقليد ابي بكر وعمر فامتنع لانه
اعتقد انه مثلهما في العلم وطرق الاجتهاد ودعا عثمان الى ذلك فقبله لما
اعتقد انه دونهما في العلم **والجواب** عنه بما مضى **وجواب اخر** انه من اين
لكم ان عليا انما امتنع من ذلك لانه اعتقد انه مثلهما في العلم ولعله امتنع
من ذلك وهو يعتقد انه دونهما في العلم غير انه يذهب الى ان تقليد الاعلم لا يجوز
فلا حجة لكم **واحتج** ايضا بان لاجتهاد الاعلم له مزية بكثرة العلم
ولاجتهاد نفسه له مزية من وجه اخر وهو انه على ثقة واحاطة منه وليس
على ثقة واحاطة من اجتهاد الاعلم فاذا اجتمعا وجب ان يتساويا ويتخير
بينهما **والجواب** ان هذا يبطل بمن طالت صحبته من الصحابة مع من لم
تطل صحبته فان من طالت صحبته له مزية بطول الصحبة وكثرة السماع
وقوة الانس بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ثم لا يجوز لمن لم تطل صحبته تقليده
اذا استويا في العلم ولا يقال ان لذلك مزية بطول الصحبة ولاجتهاد نفسه

مزية لانه على ثقة فوجب ان يتخير بينهما كذلك هاهنا مثله ويبطل ايضا
بالتابعي مع الصحابي اذا استويا في العلم فان للصحابي مزية بالصحبة والمشاهدة
والسماع والانس وليس للتابعي ذلك ثم لا يجوز للتابعي تقليده بهذه المزية
كذلك هاهنا **وجواب** اخر انه اذا عمل باجتهاد نفسه كان عالما بما يعمل به
واذا قلد غيره كان جاهلا فلا يجوز التسوية بين الحالتين **فصل** واما
الكلام مع الطائفة التي تقول ان كان في حق نفسه يجوز التقليد وان كان
في حق غيره ليحكم به او يفتي به لا يجوز **فالدليل** على فساد قولهم ما تقدم
في هذه المسائل ويدل عليه انه اذا كان حاكما يجب عليه ادراكه
ليعمل به فان كان التقليد هناك غير جائز كذلك هاهنا **واحتج** بانه اذا
كان في حق نفسه هو محتاج اليه ليعمل به وفي حق غيره غير محتاج لانه
يقلد غيره **قلنا** اذا كان حاكما فهو محتاج اليه ثم هو محتاج الى
ادراك الحكم وليس يحتاج الى التقليد وادراك الحكم يحصل باجتهاده فلا حاجة
الى التقليد فبطل هذا الكلام

باب صفة المفتي والمستفتي

يجب ان يكون المفتي عارفا بطرق الاحكام وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس فاما الكتاب فيجب ان يعرف منه الايات التي وردت
في بيان الاحكام والحلال والحرام فاما ما سوى ذلك مما ورد في المواعظ والامثال
والقصص والاخبار فلا يشترط معرفته في الاجتهاد لانه لا يتعلق به
واما السنة فيعرف منها طرق الروايات ومن يقبل خبره ومن لا يقبل خبره
وما صح من الاخبار وما تكلم فيه الناس ولم يصح والمعول في ذلك على قول الائمة
اصحاب الحديث كاحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وابي داود لانهم

اهل المعرفة بذلك جاز الاخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين فيما يخبرون
به من القيمة حيث كانوا من اهل المعرفة بذلك وهذا لانا لو اوجبنا
على كل مجتهد معرفة ذلك بطريقه ادى الى المشقة العظيمة لان ذلك
يستغرق العمر فيجب الا يقول على مجرد قدحهم الا اذا قدح واحد
منهم لا يسأله عن سبب القدح ثم يعرف بعد ذلك ما ورد من الاخبار
في الاحكام وقد دونها اصحاب الحديث وفصلوها وبوبوها في كتبهم
فاما ما ورد في ثواب الاعمال وفي المواعظ وفي الامثال والقصص
والاخبار فلا يجب عليه معرفتها للاجتهاد ويجب ان يكون عارفا باقسام
الكلام وموارده ومصادره كالحقيقة والمجاز والعام والخاص
والمجمل والمبين والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم لان خطاب الله
وخطاب رسوله لا يمكن معرفة مقاصده والعمل به الا بمعرفة هذه
الاقسام ويجب ان يعرف من اللغة والنحو مقدار ما يعرف به كلام الله
وكلام رسوله لانه اذا لم يعرف ذلك لا يمكنه معرفة الحكم من
خطاب الله وخطاب رسوله لان باللغة يعرف معنى الخطاب
فاذا لم يكن عالما بذلك لم يمكنه ادراك مراد الله ومراد رسوله صلى الله
عليه وسلم ويجب ان يعرف احكام افعال الرسول وما تقتضيه من
الوجوب والندب والاباحة والوقف ويعرف الناسخ من المنسوخ
ويعرف احكام النسخ وما يتعلق به ويجب ان يكون عارفا باجماع
السلف وخلافهم في الحوادث ويعرف من يعتد به في الاجماع
والخلاف ومن لا يعتد به ويجب ان يكون عارفا بالقياس والاجتهاد والاصول
التي يجوز تعليلها والتي لا يجوز تعليلها والاصول التي يجوز ان يعلل منها والتي لا يجوز

وكيفية انتزاع العلل من النصوص على الوجه الذي تقدم ذكره ويجب
ان يكون عارفا بترتيب الادلة بعضها على بعض وتقديم الاولى منها ووجوه
الترجيحات ويجب ان يكون ثقة مأمونا لا يتساهل في امر الدين
فصل واذا اجتمعت فيه هذه الشروط يجب ان يفتي من
استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم ثم ينظر في ذلك فان كان في اقليم
ليس فيه غيره من العلماء تعين عليه الفتوى والتعليم عند الطلب
وان كان هناك غيره لم يتعين عليه بل هو من فروض الكفايات اذا
قام به البعض سقط عن الباقين ويجب ان يبين الجواب فان كان
المستفتي هو صاحب الحادثة سأله وافتى بما ثبت عنده من حال
المسألة وان لم يكن حاضرا والمسألة تحتمل تفصيلا فصل الجواب
وبين وان لم يعلم لسان المستفتي قبل فيه ترجمة عدل لان ذلك
طريقه الخبر فقبل فيه قول الواحد **فصل** وان اجتهد في حادثة
فاداه اجتهاده الى حكم ثم نزلت تلك الحادثة مرة اخرى هل يحتاج
الى اجتهاد جديد ام يفتي بالاجتهاد الاول فيه وجهان من اصحابنا
من قال لا يحتاج الى اجتهاد جديد بل يفتي بما ثبت عنده بالاجتهاد
الاول ومنهم من قال لا بد له من اعادة الاجتهاد والقضاء بما يؤدي
اليه اجتهاده والثاني هو الاصح والدليل عليه ان الاجتهاد واجب
لهذه الحادثة كما ان الاجتهاد في القبلة واجب لكل صلاة عند
الاشكال ثم اذا اجتهد في القبلة لصلاة ثم حضرت تلك
الصلاة في اليوم الثاني لا يجوز ان يصليها الى الجهة الاولى بالاجتهاد الاول
بل يحتاج ان يحدث لها اجتهادا جديدا ويعمل بما يؤدي اليه اجتهاده

كذلك في مسألتنا مثله واحتج بأن قال لا خلاف أن من غاب عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه يجوز له أن يقضي بما سمعه من الأخبار
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحتاج في كل قضاء إلى سماع حديث
إذا سمع مرة واحدة يقضي بذلك كلما تكررت تلك الحادثة
وإن جاز أن يكون ذلك الحكم قد تغير بالنسخ بعد مفارقة النبي صلى الله
عليه وسلم **والجواب** أنه فرق بين المسموع وبين ما يؤدي به الاجتهاد
إليه والدليل عليه فصل القبلة فإن من غاب من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يصلي إلى القبلة التي أراها النبي صلى الله عليه وسلم وإن جاز
عليها التغيير والتبديل ثم في محل الاشتكال لا بد من اجتهاد
جديد في القبلة لكل صلاة **قال الإمام** رحمه الله وكان أبو
الحسن القطان من أصحابنا لا يفتي في شيء من المسائل حتى يحفظ الدليل
نصا أو إجماعا أو قياسا **فصل** وأما المستفتي فلا يجوز
أن يسأل كل من اعتزى إلى العلم وادعاه وتزيى بزي أهل العلم كالقصاص
وغيرهم لأنه لا يأمن أن يستفتي من لا يعرف الفقه أو يعرفه لكن ليس
بأمين يتساهل في الأحكام لقلة أمانته فيكون قد أخطأ الطريق
وهذا صحيح لأن التقليد في حق العامي بمنزلة الاجتهاد في حق العالم
فكما أن العالم يجب عليه أن يطلب الحكم من الأصول الدالة على
الأحكام فكذلك العامي يجب أن يتعرف الحكم ممن يعرف ذلك
فعلى هذا يجب عليه أن يتعرف أحوال المفتي في الفقه والأمانة ويقبل
في ذلك خبر عدل واحد يخبره بفقه المفتي وأمانته لأن ذلك طريقه الأخبار
وإذا كان هناك جماعة من أهل الاجتهاد فهل يجوز له أن يسأل من شاء أو

مجتهد في أعيان المفتين فيسأل أورعهم وأعلمهم على ما ذكرنا
من الخلاف بين أصحابنا فمذهب أبي العباس والقفال أنه يتخير ولا
يطلق ومذهب سائر أصحابنا أنه لا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين
وقد ذكرنا وجه ذلك وحكى الإمام رحمه الله أن رجلا جاء إلى الصيمري
الحنفي يستفتي لأصحاب الشافعي أنه إذا كان الولي فاسقا فطلقها
الزوج ثلاثا لا ينفذ الطلاق وله أن يتزوجها بعقد جديد فقال
الصيمري هؤلاء قد أفتوك أنك كنت على فرج حرام فيما
تقدم من المدة واستحلوا لك اليوم وأنا أقول لك إنها كانت
مباحة لك قبل هذا وهي اليوم عليك حرام إلى يوم تقع
الفرقة بينكما فقصد بذلك رد العامي إلى مذهبه فرجعت إلى
القاضي رحمه الله وحكيت له القصة فقال كنت تقول له هو كما
قلت غير أن الله تعالى لم يكلفه تقليد الصيمري وإنما كلفه
تقليد من شاء من العلماء وإذا قلد شافعيا تخلص من الإثم والتبعة في
يوم القيامة **فصل** وإن استفتى رجلين فأفتاه كل واحد منهما فإن
اتفق الجواب فلا كلام وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة
اختلف أصحابنا في ذلك على ثلاثة أوجه أحدها أنه بالخيار في ذلك إن شاء أخذ
بالحظر وإن شاء أخذ بالإباحة والثاني أنه يجتهد في ذلك فيأخذ بقول الأعلم
الأورع والثالث أنه يأخذ بأغلظ الجوابين فإن الحق ثقيل والصحيح
هو الأول لأنا قد بينا أن الاجتهاد في أعيان المفتين لا يلزمه وقول
الثاني إن الحق ثقيل غير صحيح لأن الحق قد يكون في الأغلظ وقد يكون في الأخف
وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم بعثت بالحنيفية السهلة ولم ابعث بالرهبانية المبتدعة

باب القول في الاجتهاد واقوال المجتهدين وان الحق منها في واحد وكل مجتهد مصيب

جملته ان الاجتهاد في اللغة هو بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم
الشرعي ممن هو من اهله ولا يسمى كل من يعلم ذلك مجتهدا حتى يكون عارفا
بطرق الاجتهاد من الاوجه التي ذكرناها فاما اذا لم يكن عارفا بطرقه
فلا يسمى مجتهدا وان لم يفرغ الوسع والطاقة في ذلك والاحكام على ضربين
عقلية وشرعية فاما العقلية فهو مثل العلم بحدث العالم واثبات الصانع
واثبات النبوات وغير ذلك من اصول الديانات والحق في هذه المسائل في
واحد وما عداه باطل وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري انه قال كل
مجتهد مصيب في اصول الديانات ومن الناس من حمل هذا على انه اراد به
الاصول التي يختلف فيها اهل القبلة كخلق القران والرؤية وخلق الافعال
واثبات الصفات وما اشبه ذلك مما يختلف فيه اهل القبلة فاما ما
يختلف فيه اهل الاديان فالحق مع واحد لا غير والقول الجميع باطل
والدليل على فساده ان هذه الاصول عليها ادلة موجبة للعلم قاطعة للعذر
فيجب ان يكون الحق فيها في واحد وما سواه كذبا وباطلا ومن اعتقد خلاف
ذلك كان اعتقاده جهلا وكذبا كما نقول في المشاهدات انه لما كان
طريق ادراكها العلم واليقين كان المخالف فيها مباهتا وكاذبا ويدل عليه
ان كل قولين لا يجوز ان يرد الشرع بصحة كل واحد منهما لم يجز القول بهما بل
يجب ان يكون احدهما صوابا والاخر باطلا كقول المسلمين ان الله تعالى واحد
لا شريك له وقول النصارى انه ثالث ثلاثة **احتج** من خالف بان ههنا الادلة

ادق من الادلة في الفروع فاذا جعلنا هناك كل مجتهد مصيبا فكذلك ههنا
والجواب ان على مذهبنا الحق في قول واحد من المجتهدين في الفروع وما سواه
باطل مثل مسئلتنا هذه فلا يلزمنا هذا الدليل وان سلمنا فالفرق بينهما
ان هناك ليس فيها ادلة موجبة للعلم قاطعة للعذر وفي مسئلتنا عليها
ادلة موجبة للعلم فلم يجز ان يكون كل مجتهد فيها مصيبا **وجواب اخر**
ان في الفروع يجوز ورود الشرع بكل واحد من الحكمين المتضادين فجاز
ان يجعل كل واحد من المجتهدين مصيبا **وجواب اخر** فيما اداه اليه اجتهاده
وفي مسئلتنا لا يجوز ورود الشرع على وجهين متضادين لان الشرع لا يرد
بمستحيلات العقول ومن قال ان الرؤية عليه لا تجوز يدعي ان ذلك
مستحيل في العقل فان الشرع لا يجوز ان يرد به ومن خالفه في ذلك يعتقد
في الخلاف مثل قوله وعلى هذا سائر مسائل الاصول بخلاف الشرعيات
فان الشرع لو ورد باباحة الخمر وتحريم الخل لم يكن ذلك مستحيلا فبان
ان الاحكام الشرعية مخالفة للعقلية فاعتبار احدهما بالاخر فاسد

فصل فاما الاحكام الشرعية فعلى ضربين ضرب لا يسوغ فيه
الاجتهاد وضرب يسوغ فيه الاجتهاد فالذي لا يسوغ فيه الاجتهاد
فضربان ضرب علم من دين الله تعالى ضرورة كوجوب الصلوات
والزكوات والحج وتحريم الزنا واللواط والخمر فهذا وامثاله فقد تعين
الحق فيه من الخطأ فيجب الاخذ بما ثبت ومن خالف في شيء منها مع
العلم بها حكم بكفره لان ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة فمن
خالف مع العلم فقد كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما وذلك يوجب
الكفر وضرب لا يعلم من دين الله ضرورة فيعرف عليه دليلا قاطعا وهو

ما أجمعوا عليه الصحابة وفقهاء الأمصار فهذا أيضاً الحق فيه متعين فيما
أجمعوا عليه وما سواه باطل ومن خالف في ذلك حكم بفسقه وينقض
حكم الحاكم بخلافه والضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو هذه
المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر أصحابنا
يختلفون في مذهب الشافعي رضي الله عنه في ذلك فمنهم من قال إن عنده
الحق في واحد وقد جعل الله تعالى إلى معرفته طريقاً ونصب عليه دليلاً
وكلف المجتهد طلبه وإصابته وجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً
على قصده الصواب قال أبو إسحق في شرحه هذا هو المنصوص عليه
للشافعي في القديم والجديد وليس له قول سواه قال ولا أعلم من أصحابه من
يختلف في مذهبه ونسب قوم من المتأخرين لا معرفة لهم بمذهبه أن كل
مجتهد مصيب وتشبثوا بألفاظ ليس فيها دليل عند من فهم مذهبه
ومعاني ألفاظه وليس للشافعي كلام يدل عليه إلا وقبله وبعده نص على
أن الواحد منهم مصيب والباقون مخطئون فمما تعلقوا به قول الشافعي
رحمه الله إنه إذا أداه الاجتهاد إلى حكم فقد أدى ما كلف فجعلوا
هذا دليلاً على أن مذهبه أن كل مجتهد مصيب وهذا غير صحيح
لأنه قد نص قبل هذا الكلام على أن الحق في واحد وما سواه باطل فكيف
يجوز أن ينسب إليه بهذا مذهب وقوله أدى ما كلف أراد من الاجتهاد
وحيث اجتهد ولم يقصر في جهده هكذا قول أبي إسحق وذكر أبو علي الطبري
مثله في أصوله ولم يذكر للشافعي مذهباً غير ما قاله أبو إسحق قال
القاضي رحمه الله الدليل على أن مذهب الشافعي ما قاله أبو إسحق قوله في

المجتهدين في القبلة إن كل واحد منهما يصلي إلى الجهة التي أداه اجتهاده
إليها لأنه إذا صلى أحدهما خلف الآخر بطلت صلاته وهذا يدل على أن
الإمام عنده مخطئ وهكذا قال فيمن صلى خلف من لا يقرأ فاتحة الكتاب
ويقرأ غيرها من القرآن إن الصلاة خلفه باطلة ولذلك نظائر كثيرة
لا يختلف أصحابنا فيها وليس عنده مسألة تدل على أن كل مجتهد
مصيب قال أبو علي الطبري واستقصى المزني الكلام في ذلك
في كتاب الترغيب في العلم وقطع بأن الحق في واحد ودل عليه وقال هو
مذهب مالك والليث وهو مذهب كل صنف من أصحاب الشافعي
من المتقدمين والمتأخرين وإليه ذهب من الأشعريين أبو بكر بن مجاهد
وأبو بكر بن فورك وأبو إسحق الإسفرايني ونقل القصة هذه
المسألة على أبي عبد الله المعروف بجعل البصري قال القاضي أبو
بكر قد حكى ذلك أبو الحسن رحمه الله القولين وبدأ بأن الحق في
واحد غير أنه قال إلا أن كل مجتهد مصيب قال الإمام رحمه الله
يقال إن هذه بقية اعتزال بقي في أبي الحسن رحمه الله هذا مذهب أصحابنا
ومذهب هؤلاء ومن أصحابنا من قال للشافعي قولان أحدهما وهو المشهور
المنصوص عليه أن الحق في قول واحد كما قاله أبو إسحق والثاني أن كل
مجتهد مصيب وهو مذهب المعتزلة البصريين قال القاضي أبو الطيب
رحمه الله وهم الأصل في هذه البدعة وقالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه
وطرقه الصحيحة الدالة على الحق الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه
الباطلة فقالوا ليس فيما طريق أولى من طريق ولا أمارة أقوى من أمارة
والجميع متكافئ وكل من غلب على ظنه شيء حكم به فحكموا بما

لا يعلمون وليس من شانهم وسطوا بذلك الشبهة نفاة القياس منهم
ومن غيرهم الذين يقولون لا يصح القياس والاجتهاد لان ذلك انما يصح
من طريق يودي الى العلم او الى الظن وليس في هذه الاصول ما يدل على حكم
الحوادث علما ولا ظنا والى هذا المذهب ذهب اصحاب ابي حنيفة
وعن ابي حنيفة روايتان احديهما ان الحق في واحد رواها عنه يوسف
السمتي وعيسى بن ابان والثانية ان كل مجتهد مصيب نقلها محمد وابو
الحسن الكرخي وابرهيم بن عباس وفي هذه المسئلة قول ثالث ومذهب
بين هذين المذهبين وهو اختيار ابي العباس ابن سريج من اصحابنا ومذهب
جماعة وهو ان الحق في واحد ولكن الله تعالى لم يكلفنا اصابته وانما
كلف الاجتهاد في طلبه فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب وقد
ادى ما كلف سوا كان مصيبا او مخطيا واختلف القايلون
بان الحق في واحد في الاجتهاد فمنهم من قال من اخطا في الحكم كان
مخطيا في الاجتهاد لانه لو كان مصيبا في الاجتهاد لكان مصيبا
في الحكم لان الاجتهاد طريق للحكم فمن المحال ان يكون مصيبا فيه
ثم لا يوديه الى المقصود ومنهم من قال انه وان اخطا في الحكم فهو
مصيب في الاجتهاد وهو المذهب الثالث الذي ذكرناه واختاره
ابو العباس لانه ادى ما كلف واختلف القايلون بان كل مجتهد
مصيب فمنهم من قال لا اشبه ولقول ليس ها هنا حكم اشبه من حكم
ولا امارة اقوى من امارة والجميع في الحق واحد وهو قول من لم يقل بتكافؤ
الادلة وهو قول عثمان البتي ومنهم من قال ها هنا اشبه مطلوب
واختلفوا في الاشبه فمنهم من قال لا يفسر الاشبه بشي اكثر من ان

يقول انه يحكم بما هو اولى واشبه عند المجتهد فهو القايل القول ان كان
اشبه مطلوب عنده بما يغلب على ظنه الا عند الله فكل من غلب
على ظنه شي حكم به فهو عند الله واحد صواب وهو قول ابي هاشم
من المعتزلة واحدى الروايتين عن ابي علي ومنهم من قال الاشبه عند الله
في حكم الحادثة ففسروا واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم الاشبه
عند الله قوة الشبه لقوة الامارة وهذا تصريح بان الحق في واحد لانا
لا نقول اكثر من هذا وقال بعضهم الاشبه عند الله ان عنده في حكم
الحادثة حكما لو نص لما نص الا عليه وذكر ابو الحسن الكرخي
وزعم انه مذهب ابي حنيفة ان هناك اشبه مطلوب في الحقيقة
وان لم يكلف المجتهد اصابته وانما كلف حكم اجتهاده وهذا
تسليم للمسئلة وهو مثل المذهب الذي اختاره ابو العباس ولا خلاف
في هذه المذاهب ان الاثم موضوع عن المخطي وان حكم الحاكم بخلافه
لم ينقض وحكي عن القاضي ابي علي الحصيري انه كان يقول ان المخطي
ماثوم بخطايه وان الحكم بخلافه منقوض وهو مذهب الاصم وبشر
المريسي والصحيح من هذه المذاهب كلها المذهب الاول وان الحق في
واحد من اقاويلهم وما سواه باطل والدليل على صحته قول الرسول
صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطا
فله اجر وهذا نص في ان المجتهد يصيب تارة ويخطي اخرى فدل على ما قلناه
وعندكم ما من مجتهد الا وهو مصيب فان قيل المراد به اصابة
النص والاجماع والخطا فيهما ونحن نقول ان المجتهد تارة يصيب النص
والاجماع وتارة يخطيهما وقد قلنا بموجب هذا الخبر وتناولنا عمومه

والجواب الثاني ان استحقاق الاجر للجميع ثابت به النص والاجماع بدلالة ما
فيه نص او اجماع واما لا نص فيه فالاجماع في الاجر والثواب واحد
فدل على ان الخبر عام في الجميع ويدل على ذلك اجماع الصحابة فانه كان يخطئ بعضهم بعضا
في الحوادث التي وقعت في زمانهم فروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ
فمني واستغفر الله وروي عن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال له
الرجل هذا والله الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه
لا يألو جهدا وروي عنه ايضا انه قال لكاتبه اكتب هذا رأي عمر فان كان
خطأ فمنه وان كان صوابا فمن الله وروي عن علي رضي الله عنه انه قال
في المرأة التي اجهضت ما في بطنها وكان عمر قد سأل عنها عثمان وعبد الرحمن
فقالا انك مؤدب ولا شيء عليك فقال علي ان اجتهدا فقد اخطأ عليك
الدية وروي عن عبيدة السلماني انه قال لعلي رأيك مع الجماعة احب
الينا من رأيك وحدك وكان علي يقول كان رأيي ورأي الجماعة
الا تباع امهات الاولاد ورأيي الآن بيعهن وروي عن ابن مسعود انه قال
في المفوضة اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وروي ان عليا وزيدا وابن
مسعود رضي الله عنهم خطأوا ابن عباس في ترك القول بالعول حتى قال ابن عباس
من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا فقد ذهب النصفان بالمال فاين موضع الثلث وروي عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وهذا اتفاق منهم
على دخول الخطأ في الاجتهاد لان احدا منهم لم ينكر ذلك واراد ان بعضهم يرد على

البعض بالادلة والامارات والاشباه ويدل عليه اجماع الامة على وجوب النظر
والاجتهاد وترتيب الادلة وبناء بعضها على بعض ولو كان الجميع حقا لما كان
للنظر والاجتهاد معنى وربما عبر عن هذا بان الناس قد اتفقوا على حسن النظر
وعقد المجالس له ولو كان الجميع حقا لم يكن للنظر معنى ولا لعقد المجالس
بسببه وجه اذ لا يجوز ان يناظر بعضهم بعضا فيما اجمعوا عليه من الاحكام
فان قيل لا نسلم ان النظر والاجتهاد يجب في مسائل الاجتهاد بل
الانسان عندنا مخير في اقاويل المجتهدين فيأخذ بما شاء منها كما نقول في
الكفارة المخيرة **والجواب** ان هذا يناهي في الخطأ وابطال الادلة للشرع
ومخالف لنص كتاب الله تعالى فانه قال فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فامرنا بالرجوع الى الكتاب والسنة ولم يأمر بالتخيير
ومخالفة الاجماع ايضا فان احدا من المتقدمين والمتأخرين لم يقل بالتخيير
فمن قال بذلك فقد خالف الاجماع **وجواب** اخر انه لو كان الامر على هذا
لاشترك العالم والعامي في جواز الفتوى والحكم بالحادثة لانهما في
الاختيار سواء كما قلنا في كفارة اليمين انه يشترك فيها العالم والعامي
فسقط ما قالوه من هذا الوجه **فان قيل** انما تناظرون لطلب النص
الاجماع لا لما ذكرتم **والجواب** ان هذا غلط لانهم تناظرون في مسائل لا
نص فيها ولا اجماع فلا يجوز ان يكون نظرهم لذلك **فان قيل** يحتمل ان يكون
نظرهم لطلب الاصلح **والجواب** ان الاصلح في المنفعة لا نعلمه ادراكه
بادلة الشرع والنظر فيها وترجيح الاصول وترتيبها بل يعلمه كل احد فبطل
ان يكون لهذا المعنى **فان قيل** يحتمل ان يكون نظرهم لطلب الاشبه **والجواب**
انهم ان ارادوا بالاشبه ما ذكره ابو الحسن الكرخي فانه قال لا بد من اشبه

مطلوب عند الله فقد سلمتم المسألة لانه اذا كان هنا اشبه مطلوب
عند الله دل على انه هو الحق وما سواه باطل الا انا نعذر بحكم الله تعالى وان اردتم
بالاشبه ما قاله ابو هاشم وهو ان حكما ما هو اولى عنده وان الجميع
صحيح وحق وصواب فليس بصحيح لانه اذا كان الجميع حقا وصوابا
كانت مناظرتهم موضوعة لا لاجل الحق دون حق وليس لذلك معنى عند العقلاء
لكثرة اتعاب الفكر وتقطيع الزمان بغير فائدة ويدل عليه ان ههنا اقوال
متضادة في مسائل الاجتهاد كالتحليل والتحريم والايجاب والاسقاط
والتصحيح والافساد ولا يخلو هذان القولان المتضادان اما ان يكونا
صحيحين او فاسدين او احدهما صحيحا والاخر فاسدا باطل ان يكونا فاسدين
لان ذلك يؤدي الى اجماع الامة على الخطا وذلك لا يجوز وبطل ان يكونا
صحيحين كما قلتم لان ذلك يقتضي ان يكون الشي الواحد حلالا وحراما
وصحيحا وفاسدا وواجبا وغير واجب في حالة واحدة وهذا من جملة
المستحيلات والشرع لا يرد بمستحيلات العقول فاذا بطل هذان
القسمان بقي القسم الثالث وهو ما ذكرناه من ان احدهما صحيح والاخر
فاسد باطل **فان قيل** ما انكرتم على من قال انهما صحيحان وقولكم انه
يؤدي الى الاستحالة غير صحيح لان الاستحالة انما تكون اذا جعلناه
حلالا وحراما في حق شخص واحد في حالة واحدة فاما اذا جعلناه
حلالا في حق شخص وحراما في حق شخص فلا استحالة هناك والشرع قد
ورد بمثل هذا الا ترى ان الميتة حلال للمضطر حرام على المختار فالعين
عين واحدة والحال حال واحدة وكذلك الصوم واجب على الطاهر وساقط
عن الحائض في زمن الحيض ولا يؤدي ذلك الى الاستحالة والصلاة تجب على

الطاهر ولا تجب على الحائض وكذلك في الصلوات الرباعية ما زاد على ركعتين
واجبة على الحاضر غير واجبة على المسافر واشباه هذا كثيرة ولا يعد
ذلك من المستحيلات كذلك في مسئلتنا مثله نحن نقول ان النبيذ
حلال لمن اداه اجتهاده الى تحليله وحرام على من اداه اجتهاده الى تحريمه
ولا استحالة في ذلك فبطل ما قلتم **والجواب** ان هذا انما يصح في
المسائل اذا كان عليه ادلة مخالفة خاصة في حق الاشخاص فاما اذا كان
على الحكم دليل عام لم يجز ان يكون الحكم فيها مختلفا في الاشخاص
وما ذكرتم من المسائل ادلتها مختلفة في الاشخاص فكان الحكم
ايضا على حسب الادلة الا ترى ان الله تعالى قال حرمت عليكم الميتة ثم قال
الا ما اضطررتم اليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن
ههنا اختلف المختار والمضطر وكذلك ايضا صلاة الظاعن ركعتان
وصلاة الحاضر ربما ثبت انها اربع بالنقل المتواتر فمن ههنا اختلفا
وكذلك قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وكذلك قال في
الحائض دعي الصلاة ايام اقرائك وقال في موضع اخر اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلاة واذا ادبرت فتوضئي وصلي فلذلك قلنا ان الحكم في الصلاة
يختلف بين الحائض والطاهر وقال في الصوم تمكث احداكن شطر
دهرها لا تصلي فعرفنا ان الصلاة لا تجب عليها في حال الحيض فاما في المسائل
التي ذكرناها ادلتها في التفصيل عامة لان الرجوع فيها اما الى لفظ
عام او تكون مقيسة على اصل حكمه عام في الجميع الا ترى ان دليلنا ودليلكم
في مسئلة النبيذ اما نطق عام يتناول اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي
وقياس على اصل عام فنحن نقيس على الخمر وانتم تقيسون على الخل وسائر

الاشربه فمن المحال ان يكون الدليل عاما والمدلول خاصا وهذا صحيح
وهذا صحيح لان الاحكام تابعة للادله فوجب ان يكون حكمها
في الخصوص والعموم حكم الادله **فان قيل** هذا الذي ذكرتم صحيح
غير ان الدليل الموجب للحكم هاهنا هو ظن المجتهد وظن كل
مجتهد خاص فيه فيمن ياخذ بقوله لا يتعداه الى غيره ولا يتعداه فاما
الامارات التي فيها متكافيه لا مزيه لبعضها على البعض ولا طريق
اقوى من طريق **والجواب** ان الدليل الموجب للحكم هي الادله التي
اثارت الحكم اما كتاب او سنه او قياس ولهذا قال الله تعالى فان
تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فامرنا برد الاحكام الى الكتاب
والسنه دون الظنون فمن قال ان الدليل هو الظن فقد خالف هذا
النص **وجواب** اخر انه لو كان الدليل في المسايل هو الظن لكان الاحتجاج
به يقع عند النظر والجدل لا في حال المجادله والمطالبه تقع بالادله الا
ترى ان الخصم يقول لخصمه ما الدليل على ما تدعيه فلما راينا المطالبه
تقع بالادله والاحتجاج يقع بالكتاب والسنه والاجماع والقياس
دل على ان هذه هي الادله دون الظن **وجواب** اخر انه لو كان الدليل في مسايل
الاجتهاد الظن لما اختص بالاجتهاد العلما دون العامه لان
للعامه ظنا كظن العلما فلما اختص به اهل الاجتهاد من الفقها دون
العامه دل على ان المرجع فيه الى الادله دون ما ذكروه من الظن
فان قيل قد امر الله تعالى برد الاحكام عند التنازع الى الكتاب والسنه
وانتم اذا اختلفتم رددتم الى شي غير ذلك وهو القياس فما الزمتنا لزمكم
والجواب ان القياس يتفرع على الكتاب والسنه واليهما يستند فالرد

الى القياس رد الى الكتاب والسنه وايضا فان القياس ثبت كونه دليلا
بالسنه فالرد اليه رد الى السنه **فان قيل** فظن المجتهد ايضا يرجع
الى الكتاب والسنه **والجواب** ان الظن لم يثبت كونه امارة للاحكام
كما ثبت ان الكتاب والسنه والقياس امارة على الاحكام فمن ادعى
ان الظن امارة على الحكم يحتاج الى دليل يثبته **وجواب** اخر ان
الظن يقع عن هذه الامارات التي هي الكتاب والسنه والاجماع واذا
كانت الادله متكافيه لم يكن بعضها اقوى من بعض كان ظن
من ظن ان بعضها اولى من بعض خطا كظن من ظن ان الحمار بغلا والجراده
بازا والثور سبعا ومن اعتقد هذا فهو جاهل ونحن نعلم ان اهل العلم
يفرقون في مسايل الاجتهاد فيعتقد بعضهم قوة امارة التحليل وبعضهم
قوة امارة التحريم وعلى قولك كلهم على الخطا والامه لا تجتمع على الخطا
فان قيل لو كان الدليل ما ذكرتم لوجب اذا نظر الحنفي فيما نظر فيه
الشافعي من الدليل ان يقع له مثل ما وقع للشافعي من الحكم ولما وقع
له غير ما وقع للشافعي دل على ان الاعتماد على الظن كما قلنا **الجواب**
ان هذا يبطل بمسايل الاصول فان كل واحد من الخصمين ينظر فيما ينظر
فيه الاخر ويقع له ما يقع لخصمه ثم لا يدل ذلك على ان هاهنا دليلا يختص
كل واحد منهما بل الادله بينهما معلومة وهي الشواهد العقليه والمرجع
اليها وان كان بعضهم لا يقع له ما يقع لخصمه ويدل على صحة مذهبنا ان
تحليل الشي وتحريمه وافساده وتصحيحه لا يجوز ورود الشرع به ولو
جاز ذلك لجاز ان يرد النص بتحليل الشي وتحريمه وتصحيحه وافساده في حالة
واحده على الاطلاق واذا لم يجز ان يرد النص به لا يجوز ان يدل عليه الاجتهاد

لان الاجتهاد بصحة النص والاجماع واذا استحال ان يرد النص على
حكم استحال ان يدل عليه الاجتهاد لانه لا يجوز ان يدل بصحة الشيء على ما
يدل عليه اصله وهذا الدليل هو الدليل الاول وعين ان تقريره عند النقض الاول
فان قيل انما يستحيل ورود الشرع من جهة النص بالتحليل والتحريم في حق
شخص واحد فاما في حق شخصين فيجوز كما بينا والجواب انا لا ننكر
ورود الشرع بالتحليل في حق شخص وتحريمه في حق اخر وانما ننكر
على سبيل الاطلاق والعموم وذلك لا يجوز ورود النص والاجماع به
فلا يجوز ورود الاستنباط به احتج المخالف بان الصحابة رضي الله عنهم اختلفت
في مسائل حدثت في زمانهم من حوادث شتى فافتى بعضهم بعضا على الخلاف ولم
يظهروا في ذلك التبري والتغليظ كما فعلوا ذلك في حق من اباح الخمر
وكما فعلوا في حق مانعي الزكاة فانهم غلظوا في القول ولم يقروهم
على ذلك ولما لم ينقل من جهتهم التبري والتغليظ في القول في شيء من
الحوادث دل على ان كل مجتهد مصيب وانهم كانوا يرون
اقاويلهم المختلفة كلها حقا والجواب ان اجماع الصحابة حجة عليهم
فانا قد نقلنا عن عمر وعلي وابن مسعود وغيرهم في حوادث شتى انهم
صرحوا بان الحق مع واحد وما سواه باطل وخطأ وجواب اخر انه ليس
اذا تركوا التغليظ والتبري فما يدل على ان ذلك صواب الا ترى انهم
اختلفوا في مسائل ثم اجمعوا بعدها على قول واحد وقبل الاجماع لم
يظهروا التبري والتغليظ ثم لا يدل ذلك على ان الجميع حق وذلك مثل اختلافهم
في قتال مانعي الزكاة فانهم لم يظهروا التغليظ والتبري ثم اتفقوا بعد ذلك
على وجوب القتال ولم يكن اقاويلهم قبل الاجماع حقا وصوابا كذلك هاهنا مثله

وجواب اخر ان ترك الانكار لا يدل على ان ذلك حق وصواب الا
ترى ان المسلمين يتركون اظهار التبري في حق اصحاب الصغائر كما يظهرون
ذلك في حق اصحاب الكبائر ثم لا يدل ذلك على ان الصغائر حق
وصواب بل الصغائر ايضا خطأ وباطل كالكبائر وجواب اخر
انهم انما تركوا التبري لان الادلة فيها خافية غير قاطعة للعذر ولا
مقطوع بصحتها فلهذا سكتوا عن التبري والتغليظ بخلاف الخمر
فان فيه نصا لا احتمال فيه من جهة القران والخبر ولهذا لم يقر وان من
خالف وهذا عندي لانه اذا كان الطريق واضحا مقطوعا به
فهو قاطع للعذر والمجتهد لمخالفته يعلم انه معاند فلا يقر عليه واذا
كان الطريق خفيا فهو معذور فلا يستحق التغليظ والانكار لانه
قد يعارضه ضروب من الشبه وانواع من التاويل والترجيح ولهذا
اختلفت الصحابة فيه من هذا الجنس ولهذا تركوا التبري والتغليظ في القول
احتج ايضا بان قال لو كان في الحادثة حق لكان الله تعالى قد نصب عليه دليلا
وجعل الى معرفته سبيلا فلما لم يفعل ذلك دل على ان جميع ذلك حق
والجواب انا لا نسلم لكم هذا الاصل ونقول ان الله تعالى نصب على
الحق دليلا وجعل الى معرفته سبيلا وجعل بين الحق والباطل فرقانا من
وجوه الترجيحات فاذا كلمتمونا في مسألة مسألة بينا ذلك
وميزنا الصحيح من الباطل فان قيل الدليل على ان الله تعالى لم ينصب على
ذلك دليلا ولا جعل اليه سبيلا ان من اخطأ لا يأثم بذلك ولا يفسق ولو
كان قد ترك الدليل الذي نصبه الله تعالى لوجب ان يأثم ويفسق كما نقول
ذلك في مسائل الاصول انه اذا اخطأ فيها وترك الدليل يكون اثما وفاسقا

وربما كفر بالخطأ في كثير مسائل الديانات **والجواب** ان الله تعالى جعل
الى معرفة الحق سبيلا ونصب عليه دليلا من الوجه الذي ذكرناه واما
الاثم والتفسيق فهما حكمان طريق اثباتهما الشرع والشرع لم يرد
بذلك بل ورد باسقاط المأثم والتفسيق عنه فتبعنا الشرع في ذلك
على حسب ما ورد وهذا الايراد على ان ذلك خطأ الا ترى ان صغيرة لا تفسق
الانسان وان لم يكفر بها لا يدل على ان الصغيرة حسن **وجواب** اخر انه يحتمل
ان الله تعالى اسقط المأثم والتفسيق لخفاء الادلة وكثرة وجوه الشبه
باكمل التفصيل على المجتهد فاسقط عنه المأثم والتفسيق لموضع
قصده واجتهاده لانه بذل وسعه وادى ما كلف **احتجوا** ايضا بان
قالوا لو كان الحق في واحد لوجب ان ينقض حكم الحاكم بخلافه كما قال
الاصم وبشر المريسي ولما علم انه لا ينقض الحكم بخلافه دل على ان الجميع
حق وصواب الا ترى ان في موضع الاجماع والنص لما كان الحكم في واحد
وكان ما سواه باطلا كان الحكم بخلافه منقوضا **والجواب** انه
ليس اذا لم ينقض الحكم الواقع باحد القولين ما يدل على ان المحكوم به حق
وصواب بجواز فعله الا ترى ان البيع في حال النداء لا ينقض ثم لا يدل
على انه كان حقا وصوابا وان فعله والاشتغال به كان جائزا كذلك نحن
نقول ان اشتغال الحاكم بذلك الحكم ليس بحق ولا صواب وهو ممنوع
منه وان لم ينقض ما فعله **وجواب اخر** ان هذا يعارضه انا نوجب الانتقال
عنه الى غيره عند تغير اجتهاده ويحرم عليه البقاء على الاول ولو كان ذلك حقا
لما وجب عليه الانتقال عنه لان الانتقال عن الحق لا يجب فان تعلقت بانه
لا ينقض حكم الحاكم بخلافه فاستدللت بذلك على انه حق تعلقنا

بوجوب الانتقال عنه عند تغير الاجتهاد واستدللنا بان ذلك ليس
بحق **وجواب** اخر ان حكم الحاكم بخلافه انما لا ينقض لانه يؤدي
الى ان لا يستقر ملك احد بحال لان كل حاكم ينقض ما حكم به الحاكم
ويتسلسل ذلك فلا يستقر لاحد ملك وفي ذلك فساد كثير وهذا الايراد
على ان ما حكم به حق ويخالف مسائل الاجماع والنصوص فان ذلك لا
يكاد يخفى على مجتهد فلا يعذر في الحكم بخلافه واما هنا فهو موضع
اشتباه واشكال فيعذر فيه ولا ينقض حكمه لما ذكرناه من
رفع الفساد **احتج** ايضا بان قال لو كان الحق في واحد لما سوغ
للعامي تقليد من شاء من العلماء ولما سوغنا له ان يقلد من شاء من اهل
الاجتهاد دل ذلك على ان اقاويل الجميع حق **والجواب** انا لا نسوغ
للعامي تقليد من خالف الحق بل نقول له قلد عالما بشرط ان يكون
مصيبا كما نقول قلد عالما بشرط ان لا يخالف النص والاجماع
وجواب اخر ان في حق العامي انما جوزنا له التقليد على الاطلاق
لانا لو قلنا له لا تقلد الا مصيبا لم يمكنه الوقوف على الصواب الا
بتعلم الفقه وتحصيل طرق الاجتهاد وفي ايجاب ذلك مشقة عظيمة
وتعطيل للمعاش **احتج** ايضا بان قال لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لما جاز تولية المخالفين واستخلافهم في النظر في القضايا والاحكام
مع علمهم بانهم يحكمون بخلاف ما يعتقد المولي فلما جاز تولية
المخالفين دل على ان كل ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد صواب
والجواب انا لا نولي في الاحكام من نقصد مذهبا بعينه وانما
نولي عالما من اهل الاجتهاد مجتهدا في كل قضية ويحكم بما يؤدي

اليه اجتهاده ولا يعتمد على قول احد بل الحكم بمقتضى ما يدل عليه
الدليل عنده **احتج** ايضا بان قال لا خلاف ان المجتهد اذا اجتهد في
قضية فاداه اجتهاده الى شيء يلزمه اعتقاد ما اداه اليه اجتهاده
والعمل به وفي تركه ما اخرجه اجتهاده من الحكم استحق الذم وهذا
يدل على ان ذلك حق اذ لو كان خطا لما وجب عليه اعتقاده والعمل به ولما
استحق الذم على تركه كسائر الخطا مثل مخالفة الاجماع والمنصوص
والجواب ان هذا دعوى ونحن لا نسلم انه يلزمه اتباع ما اداه اليه اجتهاده
والعمل به بل ننكر عليه ذلك ونقول اخطات في هذا الاجتهاد وما
ثبت الادلة على حكم الترتيب وهذا مذهب باطل واعتقاد فاسد
فلا يجوز لك اتباعه والفتوى به والعمل به ونظهر له الادلة في بيان فساده
فكيف نقول له يلزمه اتباع ما اداه اجتهاده اليه والعمل به
وجواب آخر انا لو سلمنا ذلك لكم فتسليم نظرائه يكون في ذلك
حجة لانا انما نجوز اتباع اجتهاده والعمل به بشرط السلامة واصابة
الحق فاما اذا ادى الى خلاف الصواب لم يكن ذلك واجبا عليه ولا
جائزا له اتباعه وهذا كما يجوز للزوج تاديب زوجته بشرط
السلامة فاذا ادى الى الهلاك انكرنا عليه لما بان لنا تفريطه
وخطاه كذلك هاهنا مثله **وجواب آخر** ان هذا يبطل به اذا اداه
اجتهاده الى مخالفة النص والاجماع مع الجهل بذلك فانه مامور
بحكم الظاهر باتباع اجتهاده والعمل بمقتضاه ثم لا يقول احد
ان ذلك حق بل هو خطا والصواب غيره كذلك في مسالتنا مثله
وجواب آخر ان هذا هو الحجة عليكم لانه اذا قام الدليل عنده على حكم

فاداه اجتهاده اليه يلزمه اتباعه ولا يجوز له اتباع غيره من المجتهدين
والاخر باثما ويلهم لان الجميع حق وصواب كما يجوز ذلك في التكفير
عن الحنث في اليمين ويخيره بين الانواع الثلاثة ويقول له اي شيء
اتيت به من هذه الانواع الثلاثة فانت مصيب ولما اجمعنا على ان
هناك لا تخيير بل الواجب عليه العمل بما اداه اجتهاده فلا
يجوز له تركه والاخذ بقول غيره دل على ان جميع ذلك ليس بحق
بل الحق في واحد وما عداه باطل **احتج** ايضا بان قال لا خلاف انه اذا
تعارض ظاهران في مسالة جاز ترجيح احدهما على الاخر وان كان لا يجوز
اثبات الاحكام بها ويكون الصواب مع من معه الترجيح لم
يوجب ذلك الحكم لان الحكم لا يجوز اثباته بما يحل ترجيحا
انما ثبت بالظاهر الذي اقتضاه وما مع خصمه من الظاهر ايضا
يقتضي بحكم بخلاف حكم صاحبه فكل واحد منهما يثبت الحكم
بظاهر مثل ظاهر صاحبه فكيف يكون احدهما حقا والاخر
باطلا **والجواب** انا لا نجوز الترجيح الا بما يجوز اثبات
الحكم به على الانفراد فاما بما لا يجوز اثبات الحكم به فلا يجوز
الترجيح به فسقط هذا الدليل **وجواب آخر** ان هذا حجة عليكم
لانه لو كان الجميع حقا لما طلب تقديم احد الظاهرين على الاخر
بضرب من ضروب الترجيح فلما عدلوا عن التقابل الى الترجيح
دل على انه لا يجوز ان يكون ما اقتضاه الظاهران جميعا حقا وصوابا
احتج ايضا بان قال الادلة في مسائل الاجتهاد متكافئة
ليس فيها ما يوجب العلم ويقطع العذر الا ترى ان كل واحد من

الخصمين ممكنة تاويل ظاهر صاحبه وصرفه عن ظاهره بضرب
من الدليل حتى لا يبقى لاحدهما على الاخر مزية في المعنى والتاويل
واذا كانت الصورة هذه يجب ان يكون الجميع حقاه

والجواب انا لا نسلم ان الادلة متكافية في هذه المسائل
بل لا بد ان يترجح احدهما على الاخر بضرب من ضروب الترجيح
يوجب تقديمه على الاخر واذا تناظر الخصمان لا بد لمن حضر
ممن يعتقد ان كل مجتهد مصيب ان احد الكلامين اظهر
من الاخر **وجواب اخر** انه لو جاز ان يجعل هذا دليلا في
مسائل الاجتهاد ويستدل به على ان كل مجتهد مصيب
لجاز في الاشعرية والمعتزلة اذا تكلموا في تخليد الكفار في
النار يتعلق كل واحد بظاهر من القران ويشتغل خصمه بتاويل
الظاهر واسقاط حجته منه وكذلك مسئلة اثبات الرؤية وخلق
الافعال وكثير من المسائل ثم لا يقال ان كل واحد منهم مصيب
بل الصواب مع واحد والاخر مخطئ كذلك في مسئلتنا مثله

احتج انهم قالوا ان حمل الناس على مذهب واحد يؤدي الى
الحرج والتضييق والتشديد وقد قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت
بالحنيفية السمحة السهلة ولم ابعث بالرهبانية المبتدعة

والجواب انه لو جاز ان يجعل هذا دليلا في مسائل الاجتهاد لجاز
ان يجعل دليلا في مسائل النص والاجماع ويقال ان الحق فيها
وفي غيرها لان ذلك يؤدي الى المشقة وما بطل ان يقال هذا هناك
بطل هاهنا **وجواب اخر** ان الاحكام في الشرع غير موضوعة
على ما نعرفه من مصالحنا ويميل اليه طبعنا حتى يبنى الامر فيه
على ذلك بل الاحكام موضوعة على ما فيه الصواب والمصلحة
عند الله تعالى في معلومه فيجب ان يطلب دليل ذلك فاما يقع
بما يميل اليه الطبع من التخفيف والتسهيل فلا يدل ذلك على
صحة هذا ان مسائل ورود الشرع فيها بحكم واحد ودل عليها
النص والاجماع وان كانت المصلحة للعباد عنده لما فيها من
التغليظ والتشديد **وجواب اخر** انا نعارضكم بمثل ذلك
فنقول حمل الناس على مذهب واحد انفع لهم واصلح فانهم يتوفرون
على تيسيره وطلبه فتتوفر اجورهم ويعظم ثوابهم فان تعلقت
بما هو اسهل لهم تعلقنا بما هو انفع لهم في الاخرة ه

فصل تكافؤ الادلة في مسائل الاجتهاد لا يجوز
بل لا بد في كل مسئلة ان يترجح دليل احد الخصمين على دليل
الاخر بضرب من الترجيح وقال ابو علي وابو هاشم يجوز ذلك

والدليل على صحة مذهبنا ان هذه المسئلة مبنية على ما قبلها
وقد بينا ان الحق في قول واحد وما سواه باطل ولو كانت الادلة
متكافية لكان الجميع حقا فان سلمتم هذا الاصل والا كلمناكم
فيه اذا ثبت هذا لم يجز ان تتكافا الادلة كما نقول
في العقليات **احتج** المخالف بان الحادثة قد تاخذ شبها من

أصلين فيكون شبهها بأحد الأصلين كشبهها بالأصل الآخر من
غير أن يترجح أحد الشبهين على الآخر فدل على جواز ذلك ه
والجواب أنا لا نسلم ذلك بل لا يجوز أن يترجح أحدهما على الآخر بضرب
من ضروب الترجيح وإذا كلمتمونا في ذلك بينا الحكم في
مسألة مسألة بخلاف ما تزعمون وإنما اعتقدتم ذلك لقلة
ممارستكم للفقه ومعرفتكم بأدلته وطرقه فلا يصح هذا القول ه

باب القول في تخريج المجتهد المسألة على قولين ه

يجوز للمجتهد تخريج المسألة على قولين وذلك أن يقول هذه المسألة
تحتمل هذين القولين ليتبين به أن ما سواهما باطل وذهب قوم
ممن لا يعتد بهم إلى أن ذلك لا يجوز واستدلوا بأدلة فيستدل
بها على نقصان فهمهم وقصورهم أنهم لا يعرفون ما معنى تخريج
المسألة على قولين فمن ذلك قالوا إن المجتهد لا يجوز أن يعتقد في حادثة
في حالة واحدة قولين متضادين لا سيما على قول من يقول إن الحق
في واحد من أقوال المجتهدين وما سواه باطل ومنها أنهم قالوا
تخريج المسألة على قولين يدل على نقصان الآلة وقلة العلم والدليل على
جواز ذلك إجماع الأمة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نص في
الشورى على ستة ليس الأمر والخلافة لا تخرج عن هؤلاء وإن
عينهم ليس بأهلها ولم يعترض أحد على ذلك ولا أنكروا عليه
بل عملوا بقوله واتبعوا رأيه ولو كان ذلك لا يجوز لأنكروا
واعترضوا بهذا الاعتراض الذي ذكرتم ويدل عليه أن تخريج

المسألة على قولين بيان لإبطال كل قول سواهما وأن الحق لا يخرج
عنهما وهذا يحتاج إلى فهم صاف وعلم غزير ليبطل كل
قول سوى هذين القولين وفيه فائدة كثيرة فلا يجوز أن يعد من موضع
النقصان ويدل على ذلك أن المجتهد قد يقع له الدليل على
إبطال كل قول سوى قولين ولا يظهر له الدليل على تقديم أحد
القولين على الآخر فيخرج المسألة على قولين ويردها من احتمال
عظيم إلى حصر لا يخرج الصواب منه ويدل ذلك على أن قول ما
سواه باطل وهذا كما فعل عمر رضي الله عنه في الشورى فإنه
قال الخليفة بعدي أحد هؤلاء الستة ويدل عليه أنا نقول إن
أردتم أنه لا يجوز أن يعتقد قولين متضادين على سبيل الجمع
مثل أن يقول هذا الشيء حلال وحرام فهذا لا يجوز بالإجماع
ولا نقوله نحن وإن أردتم أنه لا يجوز تخريج المسألة على قولين
على سبيل التخيير في معنى أنه يجوز الأخذ بكل واحد منهما
فهذا أيضا لا نقوله نحن وإن أردتم أنه لا يجوز أن يقول هذه
المسألة تحتمل قولين ليبطل ما سواهما من الأقاويل فقد بينا
أنه صحيح ودللنا على ذلك فبطل ما قالوه وأما الجواب
عن قولهم إنه لا يجوز أن يعتقد المجتهد قولين متضادين في وقت
واحد في حادثة واحدة فليس بصحيح لأنا لا نعتقد صحة
القولين بل الصحيح أحدهما وهذا يتوجه على من يعتقد
صحة القولين فبطل هذا القول وأما الجواب عن قولهم إن
هذا يدل على قلة العلم فالأمر بخلاف ما ذكرتم بل يدل على غزارة العلم

وقوة الفهم وفقه النفس لان الحادثة تحتمل وجوها عدة
من الاحتمال فيسقط الكل الا وجهين ثم يمكن ان الحق لا
يخرج منهما ولا يظهر له في الحال دليل فيقدم احد القولين
على الآخر فبطل ما قالوه **فصل** وأما خروج الشافعي
المسألة على قولين فعلى ضروب لا يتوجه على شيء منها اعتراض
فمنها ان يذكر في الجديد قولا آخر يخالفه ويصرح
بانه رجع عن الاول فيكون الثاني رجوعا عن الاول
ومذهبه الثاني منهما وهذا جائز لا نزاع فيه وهذا قال علي كرم الله
وجهه كان رأيي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا تباع امهات
الاولاد وأرى الآن ان يبعن وعن ابي حنيفة ومالك من
الروايات مثل هذا ما لا يعد كثرة ذكروا اشياء ثم رجعوا
عنه الى الثاني **ومنها** ما قاله في وقت واحد ان
هذه المسألة تحتمل قولين ثم يبين الصحيح من الفاسد بان
يقول ان احدهما مدخول او منكسر او يصحح احدهما بدليله
ويفسد الآخر بما يوجب الفساد او يقول هذا القول اقرب
الى الصواب او يفرع على احدهما ويترك التفريع على الآخر
فهذا لا اعتراض عليه لانه قد بين ان هذا مذهبه فليس فيه
جمع في الاعتقاد بين قولين ولا قصور في الاجتهاد بالتوقف
في القطع باحدهما **فان قيل** اذا كان الصحيح عنده احدهما
فلم ذكر الآخر واي فائدة في ذكره **والجواب** انما

اي يستدل عليه

ولعل الكلام هنا او الترديديه

ذكر ذلك لغرض صحيح وفائدة كبيرة وهو ان يعلم به اصحابه
طرق الاجتهاد للاستخراج والتمييز بين الصحيح والفاسد
واي فائدة اعظم من هذا وفيه فائدة اخرى لانه ربما ادى اجتهاد
غيره من اصحابه وغيرهم من الفقهاء ولا يتنبه لفساده فيختاره مذهبا
ويفتي به فاذا بين الشافعي ذلك فقد افتى بالصحيح وازال الاشكال
في اشتباه الحادثة بغيرها وهذا ايضا فائدة صحيحة وغرض
كبير وعلى ان ابا حنيفة قد فعل مثل هذا فقال القياس يقتضي
كذا الا اني اثبت بغيره استحسانا ومذهبه هو موجب
الاستحسان وقد ترك ما اقتضاه القياس فلا فائدة في ذكره
ولكنه لما قصد بذلك تعليم الطريقة في الاجتهاد واستخراج
الحوادث ذكره كذلك الشافعي **ومنها** ان يذكر
في وقت واحد قولين فلا يبين الصواب عنده من الخطأ بل يقول
ان هذه المسألة تحتمل قولين فهذا النوع ذكر القاضي ابو حامد
المروروذي انه ليس للشافعي مثل ذلك الا في بضعة عشر
موضعا فهذا ايضا لا اعتراض عليه لانه لم يذكرهما على انه
يعتقد صحتهما وكيف يعتقد صحة ذلك وهما قولان
متضادان وانما ذكرهما لان الحادثة عنده لا تحتمل الا هذين
القولين ولم يتبين له ترجيح احدهما على الآخر وذكرهما لينظر
في وجوه الترجيح وتقديم ما يقتضيه الترجيح ثم ادركه الموت
قبل ان يظهر له وجه الترجيح وهذا ايضا لا يدل الا على غزارة

العلم وفوه الفقه فان الاصول تزاحمت عنده والاشباه ترادفت
حتى اوجب ذلك توقفا في حكم الحادثة ولو كان ناقص الاله
لما بان له الا اصل واحد وشبه واحد ولهذا قال رجل لابي
العباس كنت اذا سئلت عن مسئلة اسرعت في الجواب
والان احتاج افكر فقال الان فقهت يعني كثرت عليك الاصول
فان قيل فاذا لم يظهر عنده الصحيح من الفاسد فاي
فايدة في قوله ان الحادثة تحتمل هذين الوجهين والجواب
ان فايدته كثيرة وغرض صحيح ولهذا جعل امير المومنين عمر
رضي الله عنه الامر شورى في ستة ولم ينص على واحد بعينه
فكان غرضه ان يبين ان الخلافة لا تخرج عن هاولاي وان غيرهم
لا يصلح لهذا الشان ولو لم يلحقه الموت لعين الصحيح عما ليس بصحيح
ومنها ان يذكر قولا في القديم وينص عليه ثم يذكر
في الجديد قولا يخالفه ولا ينص على الرجوع فهذا قد اختلف
اصحابنا فيه فمنهم من قال الثاني رجوع عن الاول ومذهبه هو
الثاني ومنهم من قال لا يكون ذلك رجوعا الا ان ينص
على الرجوع والاول هو الصحيح والدليل عليه ان القولين اذا كانا
متضادين عن واحد فكان الثاني منهما رجوعا عن الاول وتركا
له اصله النصان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل عليه
انه اذا افتى في القديم بتحليل شي ثم افتى في الجديد بتحريمه
فقول الثاني يتضمن افساد ضده فلا يجوز ان يكون ذلك قولا له

ومذهبا ينسب اليه وصار بمنزلة ما لو نص على الرجوع ه
احتج المخالف بان قال المجتهد يجوز ان يجمع بين قولين متضادين
في وقت واحد فيكون القولان مع تضادهما قولان له
ولا يجعل احدهما مسقطا للاخر فكذلك اذا ذكرهما في
وقتين جاز ان يجعله قولين له وفيه انفصال عن صاحب الشرع
فانه لا يجوز ان يرد عنه لفظان متضادان فكذلك في وقتين
لا يجوز فلهذا نسخنا الاول بالثاني والجواب انه اذا
نص عليهما في حالة واحدة لا يمكن ان يكون احدهما رجوعا
عن الثاني لانه ليس احدهما باولى من الاخر فعلم ان القولين
ذكرهما لينظر في الصواب منهما فاما اذا ذكرهما في وقتين
فان الظاهر ان الثاني رجوعا عن الاول ومسقطا له يدلك
على هذا ان صاحب الشرع اذا ذكر لفظين متضادين في وقتين
نجعل احدهما ناسخا للاخر ولو ورد عنه في حالة واحدة
لم ينسخ احدهما بالاخر بل يطلب وجه الجمع بينهما وترتيب
احدهما على الاخر فافترق الحالان من هذا الوجه ه
فصل وان ذكر مسئلة ونص فيها على قولين ثم بعد
ذلك اعاد تلك المسئلة وذكر فيها احد القولين فان اصحابنا
قد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان مذهبه القول الذي اعاده
وهو قول المزني ومنهم من قال ان اعادته لاحد القولين لا يدل
على الاختيار بل المسئلة على قولين كما كانت وكذلك

فائدة احتياطية

اذا ذكر قولين ثم فرع على احدهما وترك التفريع على القول
الاخر فان الاختيار للقول المفرع عليه ومن اصحابنا من قال
ليس ذلك باختيار للقول المفرع عليه والدليل على ان
ذلك اختيار في الموضعين ان الظاهر من الامر ان مذهبه
هو الذي اعاده لانه لو كان قائمًا على ما كان من النظر في
القولين لاعاد القولين فلما اعاد احدهما وترك الاخر دل
على انه اختيار المعاد وكذلك اذا فرع على احدهما فالظاهر
انه اختاره مذهبا حتى فرع عليه مسايله لانه لو لم يختره
لما فرع عليه كالقول الاخر **احتج** من نصر الوجه الاخر بان قال
يجوز ان يعيد احد القولين ويفرع عليه ولا يذكر القول الاخر اكتفا
بما ذكره ابتدا لانه قد عرف القولان من مذهبه بالنص
الاول وتفريعه يجوز ان يكون لموضع ان هذا القول ارجح
عنده فلا يجعل ذلك اختيارا له **والجواب** ان هذا يحتمل ما ذكره
الا ان الظاهر ما قلنا لان الانسان لا يعيد الا مذهبه ومختاره
ولا يفرع الا على ما يختاره فبطل قولكم وان نص في مسئله
على حكم ونص في غيرها على حكم اخر وامكن الفصل بين
المسئلتين لم ينقل جواب احدى المسئلتين الى الاخرى بل
يحمل كل واحد منهما على ظاهرها ومن اصحابنا من ينقل
جوابه في كل واحد منهما الى الاخرى ويخرج المسئلتان
على قولين **والدليل** على صحة مذهبنا ان القول انما يجوز ان

قال في المتن وهذا غير صحيح

يضاف الى الانسان اذا قاله او دل عليه بما يجري مجرى القول
فاما اذا لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز ان ينسب اليه لان الظاهر
ان مذهبه في احدى المسئلتين خلاف مذهبه في الاخرى
ولانه نص فيهما على المخالفة فلا يجوز الجمع بين ما خالف
احتج بانه لما نص في احدى المسئلتين على حكم وفي نظيرها
على غيره وجب ان يحمل على الاخرى الا ترى ان الله تعالى نص
على الايمان في كفارة القتل واطلق في كفارة الظهار
ثم قسنا احدى الكفارتين على الاخرى واضفنا الايمان اليها
كذلك هاهنا **والجواب** ان هناك قيد في احد الموضعين
واطلق في الاخر فحملنا المطلق على المقيد بخلاف مسئلتنا فانه نص
في كل واحدة من المسئلتين على حكم بخلاف ما نص عليه في الاخرى
فلا يجوز القياس مع التصريح بالخلاف وهذا وزان مسئلتنا
الصوم في كفارة التمتع مع الصوم في كفارة القتل والظهار
فانه لما نص في الظهار والقتل على التتابع ونص في التمتع على
التفريق لم يجز اعتبار احدهما بالاخر فاما اذا نص في مسئلة
على حكم ونص في غيرها على حكم يخالفه ولا يمكن الفصل
بين المسئلتين بوجه فلا خلاف ان جوابه في احديهما ينقل الى
الاخرى ويخرجان على قولين ويكون حكمهما حكم مسئلة
واحدة نص فيها على قولين **فصل** فاما ما يخرجه اصحابنا
على قوله فلا يجوز ان ينسب اليه ويجعل قولا له ومن اصحابنا من

اجاز ذلك وقال حكمه حكم المنصوص عليه والدليل عليه ان قول
الانسان ما نص عليه او دل عليه بما يجري مجرى النص فاما ما لم ينص عليه
ولم يدل عليه بما يجري مجرى النص لا يجوز ان يضاف اليه ولهذا قال
الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج بان ما اقتضاه قياس
قوله جاز ان ينسب اليه كما ينسب الى الله تعالى ورسوله ما دل عليه
قياس قولهم والجواب ان ما يقتضيه قياس قول الله تعالى
وقول رسوله صلى الله عليه وسلم لا يقال انه قول الله وقول رسوله وانما
يقال هذا دين الله ودين رسوله عليه السلام وهذه الاضافة في
حق الشافعي وغيره من المجتهدين لا تصح لانهم ليسوا اصحاب الاديان
ولا يجوز ان يقال هذا دين الشافعي وانما تضاف اليهم الاقوال على معنى
الاخبار ولا يجوز ان يقال هذا قوله ولم ينص عليه ولا بما يجري
مجرى النص احتج ايضا بان لا خلاف انه لو قال في شقص شائع
من دار للشفيع فيه الشفعة كان ذلك جوابا له في البستان وغيره
من العقار وان لم ينص عليه وكذلك هاهنا والجواب انما
جعلنا هناك كما قلتم لان طريق الجمع بينهما متساوية ولا فرق
بين الدار والبستان فلهذا قلنا ان قوله في احد الموضعين قول في
الاخر بخلاف مسئلتنا فانا نتكلم في مسئلتين فيهما الفرق بينهما
واجاب في احدهما بجواب لا يجعل ذلك قولا في مسئلة اخرى لم
ينص فيها على شيء فصل اذا نص الشافعي في مسئلة على حكم
ثم قال ولو قال قائل كذا كان مذهبا لم يجز ان يجعل ذلك قولا له

ومن اصحابنا من جعل ذلك قولا له والدليل على ما قلناه ان قوله
ولو قال قائل هذا كان مذهبا لا يتضمن اختيار ذلك القول وانما
هو اخبار عن احتمال المسئلة لما فيها من وجوه الاجتهاد فلا يجوز
ان يجعل بهذا القدر قولا له احتج القائل الاخر بان قوله ولو قال
قائل هذا لكان مذهبا معناه ان المسئلة تحتمل ما نصصت
عليه وتحتمل هذا ولو قال هذه المسئلة تحتمل قولين لكان ذلك
نصا على قولين فكذلك هاهنا مثله والجواب انه ليس فيه
اكثر من ان هذا محتمل الاجتهاد وهذا لا يدل على انه مذهب له
الا ترى انا نقول هذه مسئلة يسوغ فيها الاجتهاد في معنى انه
لو اختاره احد لا ينقض عليه ثم لا يدل على ان ذلك مذهبا لنا وكذلك
يقول ابو حنيفة في مسائل القياس يقتضي هذا وانما تركته
للاستحسان ولا يدل ذلك على ان ذلك قوله وهكذا الصحابة
قالوا في مسائل لو لم يكن هذا لقضينا بغيره ثم لا يدل
ذلك على ان ذلك اقوالهم

باب القول في اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجتهاد بحضرته

وجملته انه يجوز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ومن
اصحابنا من قال لا يجوز وهو قول بعض المتكلمين ومن
الناس من قال يجوز ذلك بالاذن ومن غير اذن لا يجوز
دليلنا على جواز ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر

سعد بن معاذ ان يحكم في بني قريضة باجتهاده فحكم ان من انبت
جعل في المقاتلة ومن لم ينبت جعل في الذرية وكان النبي صلى الله
عليه وسلم حاضر فدل على انه يجوز وايضا روي انه امر عمرو بن
العاص ان يحكم بين نفسين على انه ان اصاب فله عشر
حسنات فقال يا رسول الله اجتهد وانت حاضر فقال نعم فدل على
جواز ذلك ويدل عليه ان ما جاز الحكم به في غيبة رسول الله صلى الله
عليه وسلم جاز الحكم به بحضرته كالقران والسنة ويدل عليه
انه اذا جاز الاجتهاد في غيبة النبي صلى الله عليه وسلم وخطاه
لا يستدرك فبحضرته اولى لانه اذا اخطا استدرك مع
خطاه ونبه عليه احتج من قال لا يجوز بان الحكم بالاجتهاد حكم
بغالب الظن فلا يجوز مع امكان الرجوع الى العلم والجواب
هو انه لا يمتنع ان يجوز الحكم بغلبة الظن وان امكن الرجوع
الى العلم الا ترى انه يجوز له العمل بخبر الواحد وان امكنه الرجوع
الى خبر جماعة يوجب خبرهم العلم وكذلك الصحابي كان
يجوز له الحكم بخبر الواحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
امكنه الرجوع الى قوله فيقطع بصحته بان يسمع ذلك عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وجواب اخر ان الحكم بحضرته
بالاجتهاد حكم بالقطع واليقين لانه لو اخطا لمنعه رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونبهه عليه لانه لا يجوز ان يقر على الخطا في دين الله
تعالى فيبطل قولهم فصل وكان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم

الحكم بالاجتهاد في الحوادث وكذلك يجوز لسائر الانبيا صلوات الله
عليهم ومن اصحابنا من قال لا يجوز له ولا لاحد من الانبيا وهو
مذهب بعض المعتزلة والدليل على صحة ما قلناه قوله تعالى
لتحكم بين الناس بما اريك الله ولم يفرق بين ما اراه الله بالنص
والاجتهاد فهو على عمومه ويدل عليه ان داود وسليمان عليهما
السلام حكما باجتهادهما ولم ينكر الله سبحانه عليهما
فدل ذلك على جوازه ويدل عليه ان القياس دليل في الحوادث
من الله تعالى فجاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستفيد الحكم
من جهته كالكتاب ويدل عليه ان القياس هو استنباط
علة الاصل ورد الفرع اليه بحكم الاشتراك في العلة والرسول
صلى الله عليه وسلم اولى بمعرفة ذلك من غيره يوضح صحة هذا
ان معرفة ذلك مزية وفضيلة فمن المحال ان يثبت للامة ولا
يثبت له وجعل اصحابنا هذا دليلا في المسالة فقال الاجتهاد فضيلة
ومزية وموضع لرفع المنازل والزيادة في الدرجات
فكان احق الناس بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز
ان لا يكون له مدخل في ذلك ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قرا الاية وعرف منها وجه الحكم لم يخل اما ان يعتقد
ما تقتضيه العلة او لا يعتقد ذلك فان اعتقد ذلك فهو عمل
بالاجتهاد وان لم يعتقد ذلك كان مخطيا وهذا منفي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج من خالف بقوله تعالى وما ينطق

عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى يدل على أن حكمه عن الوحي
والجواب أنا نقول بموجب الآية لأن الحكم بالاجتهاد
حكم بالوحي وليس من الهوى لأن الهوى ما تهواه النفس
وتشتهيه من غير دليل يدل عليه وذلك غير الاجتهاد فليس
لكم في الآية دليل احتج أيضا بأن قال الاجتهاد طريقه
الظن وهو قادر على إدراك حكم الحادثة من جهة القطع
واليقين فلا يجوز أن يعمل بالظن لأنه يترك أقوى الدليلين
ويأخذ بأضعفهما وذلك لا يجوز وهذا من يشاهد القبلة لا
يجوز له الاجتهاد في طلبها والجواب أنه يحكم
بالاجتهاد عند انقطاع الوحي وفي تلك الحالة ليس معه يقين
فهو كغيره فيجب أن يجوز له الاجتهاد وجواب آخر
أن الحكم باجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم باليقين
والقطع لأنه معصوم من الخطأ على قول بعض الناس وعلى
قول بعضهم غير معصوم ولكنه لا يقر على الخطأ
وأيهما كان فحكمه مقطوع بصحته فبطل هذا الكلام
وجعل بعض أصحابنا هذا دليلا في المسألة فقال إذا جاز لغير
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بالاجتهاد وهو غير
معصوم من الخطأ وإقراره على الخطأ جائز فلأن يجوز
ذلك له وهو معصوم من الخطأ ولا يجوز إقراره على الخطأ أولى
احتج أيضا بأن قال من خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم

في حكمه صار كافرا فلو جوزنا له الاجتهاد لم يمكنا أن
نكفر من خالف رسول الله لأن طريقه الظن والتكفير لا
يجوز بما طريقه الظن والدليل عليه أن النبي صلى الله
عليه وسلم نزل منزلا فخالفه بعض أصحابه فقبل منه ورحل
عنه ولم تكن مخالفته له موجبة للتكفير حيث كانت
مخالفته له فيما طريقه الظن كذلك ها هنا
والجواب أن تكفير من خالف رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الأحكام التي أخبر بها من جهة الاجتهاد وقولكم
أن اجتهاده طريقه الظن غير مسلم بل اجتهاد غيره طريقه
الظن لأنه غير معصوم من الخطأ ويجوز إقراره على الخطأ
فأما اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم فطريقه القطع
واليقين لأنه معصوم من الخطأ على قول بعض الناس ولا يجوز
إقراره على قول الآخرين وأما ما ذكروه فليس من جملة الأحكام
الشرعية وإنما هو في أحكام المباشرات وأمور الدنيا
ولهذا قبل النبي صلى الله عليه وسلم ورجع إلى قوله ولهذا
روي عنه أنه رأى قوما يلقحون النخل فقال لو تركتم
ذلك فتركوه فخرج الشيص وقلت الثمار فقال ارجعوا
إلى ما كنتم عليه فأني أعرف بأمور دينكم وأنتم أعرف
بأمور دنياكم احتج أيضا بأن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
أشياء فتوقف فيها وانتظر الوحي في الظهار واللعان فلو

كان الاجتهاد جائزا لما توقف فيه وانتظر الوحي بل كان يحكم باجتهاده
والجواب ان الاجتهاد انما يجوز فيما له اصل يرد اليه فاما ما لا اصل
له في الشرع يرد اليه فلا يجوز فيه الا التوقف وانتظار
الوحي وفي حقنا الرجوع الى الاصل وما ذكروه من الظهار
واللعان لم يكن له اصل يرد اليه في الكتاب فتوقف لهذا
المعنى **وجواب اخر** ان هذا يعارضه انه حكم في حوادث
بالاجتهاد منها انه قضى في اسارى بدر بالفداء من جهة الاجتهاد
حتى بين الله له الخطا في ذلك بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له
اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد
الاخرة وقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا
ابن الخطاب وانما قال هذا لانه كان قد اشار اليه بقتلهم وادى
اجتهاده اليه ومن ذلك انه قضى في بني النضير بالاجتهاد ان
من انبت منهم يقتل ومن لم ينبت يسترق فان تعلقتم بما توقف
فيه من الاحكام تعلقنا بما حكم فيه بالاجتهاد فقد
تعارضت الاصول في ذلك وسقط احتجاجهم **احتج** ايضا
بان قال الاجتهاد هو رد الشي الى النظير والرسول صلى الله عليه وسلم
يجوز ان يخالف بين المتفقين ويجمع بين المختلفين من غير
موجب القياس واذا كان كذلك لم يكن للقياس في حقه معنى
والجواب ان هذا هو الحجة عليكم لانه اذا جاز له ان يحكم

بما خالف بين المتفقين في الاصول فلان يجوز له الحكم بما يقتضيه القياس
اولى **وجواب** اخر انا لا نسلم هذا الاصل فانه عليه السلام
لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق بين متفقين الا عن نص او اجتهاد
بمعنى مستنبط من نص وكذا نقول في حق غير النبي صلى الله عليه
وسلم فبطل ما قالوه **فصل** يجوز الخطا على رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اجتهاده الا انه لا يقر عليه ومن اصحابنا من قال
لا يجوز عليه الخطا **والدليل** على صحة مذهبنا قوله تعالى
عفا الله عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه كان قد اخطا
في الاذن لهم وقوله تعالى له صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السما عذاب ما نجا منه الا ابن
الخطاب وهذا يدل على انه كان قد اخطا في القول حتى نبهه
الله تعالى على ذلك ويدل عليه انه يجوز عليه السهو والنسيان في
افعاله فجاز عليه الخطا في اجتهاده كسائر المجتهدين من امته
احتج من خالف بان تجويز الخطا عليه يوجب التوقف
في قوله والشك فيه عند سماعه وذلك فسق ولهذا قال الله تعالى
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
انزله في شان الرجل الانصاري الذي تحاكم اليه مع الزبير
في ماء فقضى للزبير فقال الانصاري وان كان ابن عمتك
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال للزبير احبس

هذا مما وقفه
الوزير ابو العباس احمد
ابن الوزير ابي عبد الله محمد
عرف بكوبريلي

الماحتى يبلغ الحبذر فانزل الله تعالى الايه واذا ثبت انه يودي
الى ما قلناه من الشك فيما يقضي فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فشق في ذلك لا يجوز فدل على ان جميع ما يقضي به حق
والجواب ان جواز الخطا عليه لا يوجب التوقف
في فتياه الا ترى ان المفتي منا اذا افتى بشي يجب قبوله والعمل
به ولا يجوز التوقف فيه والشك عند سماعه وان كان
جاز عليه الخطا في الاجتهاد ثم لا يقال ان المجتهد يجب ان
يكون معصوما حتى لا يتوقف في فتياه ولا الشك فيه
كذلك في مسلتنا مثله احتج الخصم بان قال اذا كانت الامة
معصومة من الخطا وجب ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك اولى لان العصمه من الخطا فضيله وكرامه ورسول الله صلى الله
عليه وسلم اولى بذلك والجواب ان هذا دعوى ولم اذا كانت
الامه معصومه يجب ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم معصوما
وجواب اخر ان الامه انما كانت معصومة بانقطاع الوحي لانا
لو جوزنا عليهم الخطا لخلت اقاويلهم من الحق الى يوم القيامة
بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يستمر على الخطا لان الله تعالى
ينبهه على خطايه فافترقا من هذا الوجه فان قيل يجب ان تقولوا ان
المجتهد من الامه بعد النبي صلى الله عليه وسلم يكون معصوما لهذا الفرق قلنا
اختلفت اقاويلهم لا يعلم ان الحق قد خرج من اقاويلهم بل يجوز ان يكون واحد